KÖNIGSTEINER STUDIEN

27. Jahrgang der »Königsteiner Blätter« Heft I und II 1981

Beiträge:

Helmut Dahm: Russische Philosophie — Tradition und Gegenwart

Manfred Spieker: Eurokommunismus und Christentum — Zu den Grenzen des Dialogs

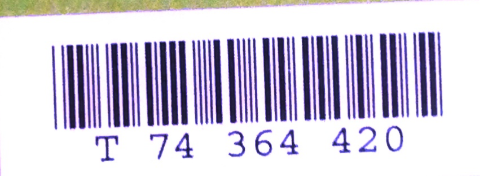
Martin Bialas: Paul vom Kreuz — »Charismatiker des Kreuzes« 2. Teil

Günter Püttner: Freie Schulen und informative gymnasiale Oberstufe

Eduard Kroker: Ehe und Familie in der chinesischen Welt

INHALT

	Seite
Helmut Dahm: Russische Philosophie — Tradition und Gegenwart	5
Manfred Spieker: Eurokommunismus und Christentum — Zu den Grenzen des Dialogs	27
Martin Bialas: Paul vom Kreuz — »Charismatiker des Kreuzes« 2. Teil	45
Günter Püttner: Freie Schulen und informative gymnasiale Oberstufe	61
Eduard Kroker: Ehe und Familie in der chinesischen Welt	75
Buchbesprechungen	103
Neuerscheinungen	105
Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes	106



Herausgegeben vom Kath. Institut für Ostkunde (Albertus-Magnus-Kolleg/Haus der Begegnung Königstein e.V.) in Weiterführung der bisherigen Veröffentlichungen der Königsteiner Hochschule.

Verleger: Albertus-Magnus-Kolleg/Haus der Begegnung Königstein e.V.
Leiter: Prälat Prof. Dr. Karl Braunstein.

Schriftleitung: Prof. Dr. Dr. Eduard Kroker, Institutsleiter.

Anschrift: Bischof-Kaller-Straße 3, 6240 Königstein/Ts., Telefon 06174/7003.

Versand und Zahlungsverkehr besorgt Albertus-Magnus-Kolleg/Haus der Begegnung Königstein e.V. in Königstein/Ts.
Postscheckkonto Frankfurt/Main Nr. 794600 — Bezugspreis DM 18,— je Heft.

Herstellung: Pallottinerdruck und Lahn-Verlag GmbH, 6250 Limburg a. d. Lahn.

KÖNIGSTEINER STUDIEN



KÖNIGSTEINER STUDIEN

27. Jahrgang der »Königsteiner Blätter« Heft I und II 1981

Herausgegeben
vom
ALBERTUS-MAGNUS-KOLLEG
HAUS DER BEGEGNUNG KÖNIGSTEIN E.V.
Kath. Institut für Ostkunde

PHIL.-THEOL. HOCHSCHULE
KÖNIGSTEIN/TAUNUS


J. G. Herder-Institut
Marburg

Helmut Dahm

Russische Philosophie: Tradition und Gegenwart

Das Thema »Russische Philosophie: Tradition und Gegenwart« hat seit dem Ende der fünfziger Jahre eine unabweislich bedeutsamer werdende Rolle zu spielen begonnen. Besonders mit der von 1960 bis 1970 erschienenen fünfbändigen »Philosophischen Enzyklopädie« durchbrach die ideologierelevante Kulturpolitik in der Sowjetunion das durch den »streitbaren Materialismus« der zwanziger Jahre geschaffene Ghetto des Schweigens über die Existenz einer eigenen geistesgeschichtlichen Tradition nichtsozialistischen und nichtmarxistischen Ursprungs, um gezwungenermaßen in kritischer Auseinandersetzung der offensichtlich wachsenden Gefahr zu begegnen, hier könnte eine überzeugendere Alternative zur kommunistischen Weltanschauungslehre entstehen. Inzwischen zeigt sich, daß die Behandlung dieses Fragenbereichs durch sowjetische Autoren geistigen Sprengstoff für eine ideologisch vergreiste und versteinerte Welt in sich birgt. Hat man es doch bei ihm mit echten Metaphysikern gemeinsamer Herkunft zu tun, die, will man denn schon von ihnen reden, der eigenen Öffentlichkeit erst einmal erneut vorzustellen sind und die man, soll der beunruhigende Einfluß ihrer unbestreitbar hochrangigen Ansichten zu zentralen Problemen des Menschen, der Gesellschaft und des Daseins durch deren Widerlegung geschmälert werden, erst einmal zu Wort kommen lassen muß. Insofern vermittelt allein schon der Vorgang informativer Rezeption selbst und als solcher eine Ahnung von der Bedrohlichkeit des in solchem Wetterleuchten fern erkennbaren Horizonts, auf den die Entwicklung sich zubewegt.

Über den gegenwärtig erreichten Stand dieses Geschehens unterrichtete das Garmisch-Referat »Zur sowjetischen Rezeption des Denkens der philosophischen Elite Rußlands im 19. und 20. Jahrhundert« — und zwar unter Hinweis nicht nur auf die Spuren ihrer bisherigen Wirkungsgeschichte in der sowjetischen Fachpublizistik, sondern auch auf im Westen vorhandene wissenschaftliche Potentiale, die für eine gründliche Erforschung dieses exemplarischen Möglichkeitsfeldes künftiger Entwicklung und Thematik zur Verfügung stehen. Da der Vortrag auf dem Zweiten Weltkongreß für Sowjet- und Osteuropastudien (Garmisch-Partenkirchen, 30. 9.—4. 10. 1980) aus zeitlichen Gründen um mehr als die Hälfte des Gesamttextes der Berichterstattung gekürzt war, erscheint hier — auch mit Rücksicht auf das an ihm bekundete Interesse — eine vollständige Fassung.

I. Studiengründe

Für eine Information aus der Forschung, die sich der Frage nach den Leistungen des nichtmarxistischen russischen Denkens im Urteil der heutigen sowjetischen Kritik zuwendet, gibt es *drei* gute und verständliche *Gründe* — einen *allgemeinen,* einen *besonderen* und einen *einzelnen.*

Der erste Studienantrieb ist durch das Ziel bestimmt, den Ertrag dieses Denkens in eine Weltgeschichte der philosophischen Bemühungen des 19. und 20. Jahrhunderts einzubringen, und damit an sich auch schon hinreichend erklärt. Die Sache selbst bleibt allerdings auf zwei gleichsam zufällige und insofern mit Unwägbarkeiten verbundene Funktionen angewiesen: Erinnerung (im subjektiven wie objektiven Sinn) an bereits gewonnene Einsichten im Dienst der Sicherung ihres verfügbaren Fortbestandes — zum einen (1). Engagiertes Interesse an der Entdeckung noch unerforschter und insofern möglicherweise völlig neuer geistesgeschichtlicher Zusammenhänge — etwa des intuitiven Übergriffs in erkenntnistheoretischer Vorwegnahme oder Anknüpfung — zum anderen (2). Beiden Gesichtspunkten entsprechen die folgenden Aussagen:

(1) Im Unterschied zur jüngeren Vergangenheit der zwanziger und dreißiger, der späten vierziger und der frühen fünfziger Jahre unserer Zeit ist dem Bewußtsein der Gegenwart so gut wie unbekannt, weil augenscheinlich weitgehend verlorengegangen, daß die russische Philosophie mit und seit Vladimir Solov'ëv (1853—1900) sowie durch dessen gleichgesinnte Nachfolger den Rang internationalen Ansehens erworben hat. (2) Zu den bedeutsamsten Bereichen ihrer großenteils erst von der neueren Forschung ausgewiesenen eigenständigen Leistungen gehören: Die Transzendentalphilosophie als Wesens- und Aktphänomenologie (Solov'ëv, Sergej und Evgenij Trubeckoj, Frank, Vyšeslavcev, Il'in); der Intuitivismus als absoluter Realismus (Losskij, Frank, Zen'kovskij); die kosmovitale Erōsphilosophie von Vasilij Rozanov (1856—1919) als verblüffende Antizipation der Spätphase des Denkens von Max Scheler (1874—1928), die sich in der wesentlich geänderten zweiten Auflage seiner 1913 (in Halle an der Saale) veröffentlichten Phänomenologie von Liebe und Haß unter dem Titel »Wesen und Formen der Sympathie« (Bonn 1923)[1] angekündigt hatte; der Existentialismus (Šestov, Berdjaev); der Personalismus (Solov'ëv, Berdjaev, Frank); der religiöse Evolutionismus als Transformationsontologie und kosmische Ekklesiologie in weitgehender Vorwegnahme und Bestätigung der von Pierre Teilhard de Chardin (1881—1955) vertretenen Ansichten[2] (Solov'ëv, Florenskij, Bulgakov, Frank, Zen'kovskij); schließlich — mit im kennzeichnenden Sinn klarsichtiger Entschiedenheit — die philosophische Anthropologie als Entwurf und Begründung einer *logique du coeur* durchgängig unverkennbarer Option für die Vor- und Leitbildlichkeit der von Blaise Pascal (1623—1662)[3] entwickelten »Pensées sur la religion« (besonders Chomjakov, Kireevskij, Jurkevič, Solov'ëv, Šestov, Berdjaev, Vyšeslavcev und Il'in).

Aus den Interferenzen der geistigen Westorientierung dieser Denker entstand bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts eine in der Emigration voll zur Geltung gebrachte russische Philosophie von ungebrochener Selbstbewußtheit, Eigenständigkeit, Souveränität und Faszination, die derjenigen ihrer Gastländer, vornehmlich in Europa[4], unzweifelhaft ebenbürtig war. Ihr wesentliches Unterscheidungsmerkmal, das gegenwärtig mehr denn je Anspruch auf allgemeine Wertschätzung erheben darf, besteht in dem durchaus berechtigten Widerstand gegen die von René Descartes (1596—1650) verursachte rationali-

stische Vereinseitigung des modernen Menschenbildes.[5] Schon deshalb sollte die heimliche Wirksamkeit und Anziehungskraft, die von dieser traditionsbewußten russischen Philosophie heute in der Sowjetunion ausgeht, ein hinreichender Grund sein, Interesse an denjenigen zu bekunden, die sie geschaffen und vertreten haben.

Der *zweite* Studienantrieb ist von regionaler kultur- und bildungspolitischer Bedeutung und beruht im wesentlichen auf der Tatsache, daß die vorgenannten russischen Denker sich bis zum 1. Weltkrieg überwiegend an deutschen Universitäten auf ihre — zumeist akademische — intellektuelle Laufbahn vorbereitet hatten: Ivan Kireevskij 1830 in Berlin und München, Šestov 1909 in Freiburg/Brsg., Losskij 1900/01 in Leipzig und Göttingen, Bulgakov 1898/99 in Berlin, Berdjaev 1905/06 in Heidelberg, Frank von 1899 bis 1901 in Berlin, Vyšeslavcev von 1912 bis 1914 in Marburg, wo übrigens der junge Nicolai Hartmann (1882—1950) aus Riga sich 1909 habilitiert hatte und der spätere polnische Philosoph Władysław Tatarkiewicz (1886—1980) im Jahr 1910 promoviert worden war — bezeichnenderweise mit einer Arbeit unter dem Titel *»Die Disposition der aristotelischen Prinzipien«*[6], und schließlich Il'in von 1910 bis 1912 in Heidelberg, Freiburg/Brsg., Berlin und Göttingen. Zeitweilig in Deutschland waren auch Chomjakov (1847), Solov'ëv (1895 in Köln) und Zen'kovskij (1913/14). Einige der im Jahre 1922 von der Sowjetregierung ausgewiesenen Wortführer des philosophischen Denkens in Rußland fanden zunächst ebenfalls hier (in Deutschland) Zuflucht, bis die nationalsozialistische Gewaltherrschaft ihre Existenz abermals bedrohte: Frank verlor seine Lehrbefugnis an der Humboldt-Universität in Berlin bereits 1933 und entkam der Geheimen Staatspolizei 1937 nach Südfrankreich. Il'in wurde 1934 zum Verzicht auf seine Berliner Professur gezwungen und rettete sich 1938 in die Schweiz.[7] Nur einer blieb zurück und überlebte den deutschen Zusammenbruch an Ort und Stelle: Fëdor Stepun (1884—1965), den Wilhelm Windelband (1848—1915) im Jahr 1910 an der Universität Heidelberg mit einer Arbeit über *»Wladimir Solowjew«* promoviert hatte. Jedoch mußte auch Stepun einen Lehrstuhl für Soziologie, auf den die Universität Dresden ihn 1926 berufen hatte, im Jahre 1937 räumen. Erst 1946 konnte er seine Tätigkeit als akademischer Lehrer für Geschichte der russischen Religionsphilosophie an der Universität München bis zur Emeritierung im Jahr 1960 fortsetzen.[8]

Angesichts solcher biographischer Notizen kommt deutschen Fachvertretern gegenüber den Leistungen russischer Denker zweifellos eine besondere Aufmerksamkeitsverpflichtung zu. Und eben diesem Ethos entspricht der *dritte* Studienantrieb, gerade im Hinblick auf die neuere Entwicklungsgeschichte der russischen Philosophie, den man als die moralische Gesinnung des einzelnen Wissenschaftlers und als sein zu ihr sich bekennendes persönliches Engagement bezeichnen kann. Unter Voraussetzung und auf der Grundlage eines derartigen Sinnverständnisses von aktiver Solidarität, das sich der geistesgeschichtlichen Zusammenhänge bewußt ist, die zwischen Einflußnahme und Mitverantwortung, zwischen Kritik und Verhalten, zwischen Freiheit und Wertbekenntnis

bestehen, sind *drei lösbare, legitime und menschenrechtlich gebotene Aufgaben* zu stellen:

— *Erstens* ermutigend darauf hinzuweisen, daß die russische Denktradition, deren geistige Potenzen, ihrer alternativen Anziehungskraft wegen, von seiten des »streitbaren Materialismus«[9], des leninistischen Marxismus, seit jeher als eine ungeheuerliche System- und Staatsgefährdung, als intellektueller Hochverrat beargwöhnt und deshalb nach wie vor, jetzt freilich nur noch mühsam, zurückgehalten oder doch wenigstens eingedämmt werden —, daß also die russische Denktradition in der Sowjetunion von heute allmählich die untergründig wirksame Funktion einer neuen Heilsbotschaft an die politisch Kleingläubigen im Sinn der christlichen Gleichnisse vom Senfkorn und vom Sauerteig[10] gegen den ideologisch längst verbrauchten »Sauerteig der Pharisäer und Sadduzäer«[11] des wissenschaftlichen Kommunismus zu haben scheint —, und darauf nicht nur ermutigend hinzuweisen, sondern auch zur Kenntnis dieses Sachverhalts im Bewußtsein der gebildeten Öffentlichkeit beizutragen.

— *Zweitens* den inzwischen erreichten Stand der wissenschaftlichen Erforschung dieses bisher noch immer vernachlässigten Bereichs der neueren Philosophiegeschichte transparent zu machen und die wesentlichen Ergebnisse von Untersuchungen auf diesem Gebiet gesammelt zu vermerken.

— *Drittens* über das in den 60er Jahren von der offiziellen Sowjetphilosophie genötigt unternommene Wagnis einer kritischen Rezeption der alternativen Herausforderung ihrer Weltanschauungsideologie durch die russische Denktradition Auskunft zu geben sowie Möglichkeiten und Grenzen dieses eher ängstlichen und zaghaften als mutig entschlossenen Versuchs aufzuzeigen.

II. Westliteratur

Die Überprüfung einer Zwischenbilanz des diesem Konzept angemessenen und ihm zufolge gewonnenen Forschungsertrags im Westen muß und darf als *informierender Literaturbericht* auf die bloße Mitteilung von Namen und einigen bemerkenswerten Buchtiteln beschränkt bleiben. Gemäß dem unter Punkt I/2. der Studienantriebe Ausgeführten empfiehlt es sich, dabei trotz zum Teil fließender Übergänge den Unterschied von Erinnerung und Entdeckung, also zwischen instandhaltender Verfügbarkeit von bereits fertigem Wissen und dem Fortschritt zu neuen, noch unfertigen und kontroversen Erkenntnissen, zu berücksichtigen.

Was den Bereich vornehmlich der *Aufnahme, Durchsicht und Sicherung des Bestands an schon vorhandenem Wissen* betrifft, so können *die bahnbrechenden und grundlegenden philosophiegeschichtlichen Arbeiten* der folgenden Autoren hier als bekannt gelten: Zernov (1944, 1963 und 1974), Schultze (1947—1950), von Schelting (1948), Zen'kovskij (1948—1950), Koyré (1950), Losskij (1951), Berdjaev/Žaba (1954), Bubnov (1956), Pierre Pascal (1959/1971), Semën und Viktor Frank (1965), Edie, Scanlan, Zeldin und Kline (1965), Sergej Levickij (1968), Louis Shein (1968—1976), Bernard

Jeu (1974), Poltorackij (1975), Meerson-Aksënov und Shragin (1977—1978), Isaiah Berlin (1978) sowie Viktor Trostnikov (1980). Über dieses Schrifttum liegen — von Trostnikov abgesehen — in meinem 1979 erschienenen Buch *»Grundzüge russischen Denkens*. Persönlichkeiten und Zeugnisse des 19. und 20. Jahrhunderts« (siehe Anmerkung 2) genaue Angaben vor.

Hinsichtlich der Arbeiten zum *Bereich »Entdeckung neuer geistesgeschichtlicher Zusammenhänge«* darf ich auf meine Darstellung des Themas »Philosophie und Ideologie« in der Zeitschrift »Osteuropa« (Stuttgart) vom August/September 1980 (Nr. 8/9) verweisen[12], insoweit es sich dort um eine Reduktion auf Beiträge innerhalb der letzten zehn Jahre überwiegend von Fachkollegen aus der Bundesrepublik Deutschland handelt. Unter diesen Arbeiten sind sieben *Buchveröffentlichungen,* die — mit einer Ausnahme (Meier) — auch auf neuere sowjetische Literatur Bezug nehmen, besonders erwähnenswert:

— *Raimund Meier,* Abstrakte Prinzipien und integrales Wissen in den Frühschriften Vladimir Solov'ëvs, Münster (Westfalen) 1970 (218 S.), Dissertation bei Wilhelm Goerdt.

— *Helmut Dahm,* Vladimir Solov'ëv und Max Scheler. Ein Beitrag zur Geschichte der Phänomenologie im Versuch einer vergleichenden Interpretation, München/Salzburg 1971 (468 S.).
Zu diesem Buch stellte unlängst (1980) Tadeusz Ślipko in einer Analyse der »Entwicklung des ethischen Denkens von Karol Kardinal Wojtyła« fest, daß die in ihm unternommene »kritische Würdigung der Ansichten Schelers« derjenigen Wojtyłas, »obwohl unabhängig von ihm, ähnlich« sei, also mit dessen Untersuchungen weitgehend übereinstimme.[13]

— *Joachim Sternkopf,* Sergej und Vladimir Solov'ëv. Eine Analyse ihrer geschichtstheoretischen und geschichtsphilosophischen Anschauungen, München 1973 (667 S.), Dissertation bei Ludolf Müller (Tübingen).

— *Dietrich Kegler,* Untersuchungen zur Bedeutungsgeschichte von Istina und Pravda im Russischen, Bern/Frankfurt/M. 1975 (103 S.).

— *Rupert Gläser,* Die Frage nach Gott in der Philosophie S. L. Franks, Würzburg 1975 (166 S.), Dissertation bei Gustav A. Wetter (Rom).

— *Helmut Dahm,* Grundzüge russischen Denkens. Persönlichkeiten und Zeugnisse des 19. und 20. Jahrhunderts, München 1979 (591 + VIII S.).

— *Wolfgang Offermanns,* Mensch, werde wesentlich! Das Lebenswerk des russischen religiösen Denkers Ivan Iljin für die Erneuerung der geistigen Grundlagen der Menschheit, Erlangen 1979 (305 S.), Dissertation bei Gustav A. Wetter (Rom).

Auf ein paar kurze, in die Sprache der westeuropäischen Philosophie übersetzte Formeln gebracht, wird hier folgendes sichtbar:

— *Meier* betont im frühchristlichen Denken Solov'ëvs zum einen den Unterschied von Erscheinung (javlenie) und Durch-Scheinen (projavlenie), den »Dualismus im Mo-

nismus« oder »die Kausalität in der Finalität« (S. 208) — nach Uznadze (schon 1909) und Losskij (1930); übrigens spielt dieser Sachverhalt, wie Gläser zeigt (vgl. S. 161—166), auch in der Philosophie Franks eine große Rolle. Zum anderen hebt Meier — wiederum nach Losskij (1930) — unter dem Stichwort »persönliches Engagement« mit Recht die wesentliche Bedeutung der Ausdrücke »Herz« (serdce) und »Tat« (podvig) hervor, nicht ohne hinzuzufügen, daß derartige Hinweise in der bisherigen Literatur über Solov'ëv »kaum zu finden« seien (S. 209). Dieser geistige Standort kennzeichnet genau den Punkt, wo die Kritik von Kardinal Wojtyła und mir an der Phänomenologie Schelers, dem Solov'ëv in den 90er Jahren seiner Zeit vorgegriffen hat, ihren Ansatz findet.

— Insofern brauche ich zu *meiner* vergleichenden Interpretation von 1971/75 nichts mehr zu sagen.

— *Sternkopf* führt in die Beurteilung des Verhältnisses der Geschichtstheorien von Vater und Sohn Solov'ëv als *tertium comparationis* (Vergleichsglied) die philosophische Position von Nicolai Hartmann ein, und zwar — entgegen Meier (vgl. S. 202 f.) — zugunsten des Vaters. Andererseits macht auch diese ausführliche und gründliche Untersuchung geltend, es könne »für den spezifisch philosophischen Bereich */*wohl*/* kaum zutreffen«, das »ganzheitliche Wissen« der Erkenntnislehre Solov'ëvs als »ein eigentümlich russisches Phänomen zu bezeichnen« — »wenn man bedenkt, daß dieser Gedanke wenig später auch in der westeuropäischen Philosophie seinen Niederschlag gefunden hat, so in der Phänomenologie, vor allem aber in der neuen Ontologie */*N. Hartmanns*/*, die die *emotionalen* Akte ausdrücklich *neben* den *Erkenntnis*akt stellte und in der *Erkenntnis*relation nur *eine* von *vielen Seins*relationen erblickte« (S. 18.)

— *Kegler* ermittelt auf der *objekt*sprachlichen Ebene der Literatur fortlaufend bis ins 19. Jahrhundert (vgl. besonders die Teile B und C sowie die graphischen Darstellungen auf den Seiten 92 und 94) eben jene Bedeutungsinhalte von *istina* und *pravda*, die ich in den *»Grundzügen russischen Denkens«* zur semantischen Unterscheidung beider Ausdrücke auf der *meta*sprachlichen Ebene der Philosophie den Texten von Kireevskij (*Otryvki* sowie *V otvet Chomjakovu)* und Berdjaev (*Vechi*-Beitrag) ihrem Sinn entsprechend unterlegt habe, nämlich »*theoretische* Wahrheit« oder »Wahrheit des *Erkennens*« für *istina* und »*praktische* Wahrheit« oder »Wahrheit des *Handelns*« für pravda (vgl. S. 115 f. und S. 127 f.).

— *Gläser* behandelt im zweiten Teil seines Buches, der dem »philosophischen Hintergrund Franks« gewidmet ist, die Einflußnahmen von Plotin, Nikolaus von Kues, Solov'ëv, Losskij, der Neukantianer Simmel, Windelband und Riehl, von Husserl — und ganz besonders von Scheler. Vor allem die erstaunlichen »Gemeinsamkeiten zwischen Schelers ›*Vom Ewigen im Menschen*‹ /Leipzig 1921/ und Franks religiösem Hauptwerk ›*Nepostižimoe*‹ /Das Unerforschliche. Ontologische Einführung in die Philosophie der Religion, Paris 1939/« treten in einer Synopse mit überzeugender Deutlichkeit hervor (vgl. S. 29 und S. 30—33). In gleicher Weise darf man von den

Ausführungen des sechsten Teils (»Gott und die Welt«, S. 129—150) auf zumindest ontischen Analogien zum Denken sowohl Pascals als auch von Teilhard de Chardin schließen. Daß die Deutung der Problematik des »dualistischen Monismus« und der »finalen Kausalität« im Sinn der Betrachtung des Seins unter *präsentischem* und *perfektischem* Gesichtspunkt (vgl. S. 163—166) an Solov'ëv erinnert, habe ich bei Meier bereits vermerkt.

— Zu dem Titel *»Grundzüge russischen Denkens«* genügt hier der Hinweis, daß diese Arbeit alle jene Entwicklungen aufzuzeigen und nachzuweisen versucht, die ich eingangs (S. 6 f.) unter dem Stichwort »erster Studienantrieb« (2) bereits angesprochen habe.

— *Offermanns* trägt in seiner sorgfältigen Untersuchung der Philosophie Il'ins als deren wesentlichstes Ergebnis die Ansicht vor, Il'ins philosophisches Denken müsse und könne nur mit den kategorischen Begriffen »Geist-Erfahrung« und »Wesensschau des Herzens« auf der Grundlage einer kirchlich-christlichen Weltanschauung angemessen und zutreffend erfaßt und betrachtet werden (vgl. S. 243). Das abschließende Urteil von Offermanns lautet: »Das Verdienst Iljins besteht darin, *das Herz als Zentralorgan menschlicher Erkenntnis* wieder besonders in den Vordergrund gerückt zu haben« (S. 272).
Wie sehr dies — wenn schon nicht genealogisch, dann doch jedenfalls geistgesetzlich (morphologisch) und ontologisch — mit Pascals *»Pensées«*-Fragmenten (siehe besonders 274—282) von 1669/70 übereinstimmt, das macht die folgende Erinnerung bewußt. Pascal hatte gesagt: »Wir erkennen die Wahrheit nicht nur durch die Vernunft, sondern auch durch das Herz; in der Weise des letzteren kennen wir die ersten Prinzipien, und vergeblich ist es, daß die urteilende Vernunft, die hieran nicht beteiligt ist, sie zu bekämpfen versucht« (Frgt. 282). *Voilà: »C'est le coeur qui sent Dieu et non la raison«* (Frgt. 278).

Die Arbeiten von Sternkopf, Gläser, Dahm und Offermanns berücksichtigen im Zusammenhang mit den dort vorgestellten Persönlichkeiten auch *das sowjetische Rezeptionsgeschehen.* Und damit sind wir bei unserem eigentlichen Thema angelangt, dessen Fragwürdigkeit — nach meiner Sicht der Dinge — freilich nur vor dem soeben aufgebauten Hintergrund der westlichen Meinungsfreiheit, Urteilsfähigkeit und Darstellungsqualität hinreichend transparent gemacht und adäquat behandelt zu werden vermag.

III. Sowjetische Arbeiten

Hinsichtlich der sowjetischen Fachliteratur möchte ich hier zunächst ebenso wie schon im ersten Teil dieser Berichterstattung voraussetzen, daß *die Standardwerke der jüngeren Vergangenheit* bekannt sind. Als Verfasser oder Herausgeber von Mono- oder Polygraphien kommen die folgenden Autoren in Betracht: *Auf dem Gebiet der russi-*

schen Philosophiegechichte im allgemeinen — Ščipanov (1951/52, 2 Bde. 1955/56, 1960, 2 Bde. 1966 sowie 1970); Dynnik, Iovčuk, Kedrov, Mitin, Ojzerman, Okulov und Trachtenberg (7 Bde. 1957—1965, besonders die Bde. IV 1959, V 1961 sowie VI/1 + 2 1965); Vaseckij (1959); Iovčuk, Ojzerman und Ščipanov (1960); Galaktionov und Nikandrov (1961, 1966 und 1970), Malinin (1963); Kursanov (1963); Minc (1966); die *Učenye zapiski* des Leningrader Gercen-Instituts Nr. 284 (1966) und Nr. 365 (1968); Evgrafov (4 Bde. 1968—1971, besonders Bd. 3, 1968 und Bd. 4, 1971); Bočkarev (1970) und Bogatov (1972). *Auf dem Gebiet der russischen Religionsphilisophie im besonderen* — der *Znanie*-Titel »Die russische Religionsphilosophie des 20. Jahrhunderts und der Antikommunismus« (russ. Leningrad 1969); Čueva (Habilitationsschrift, Leningrad 1971) sowie Laskovaja (1972). Und schließlich im einzelnen — Spirov (Solov'ëv-Dissertation, Moskau 1970); Kuvakin (Berdjaev-Dissertation, Moskau 1970, sowie selbständige Monographie 1976); schließlich Turenko (Solov'ëv-Dissertation, Moskau 1971).

Von den *im Umfeld der Fragestellung* veröffentlichten Arbeiten sind zu nennen: Für das Thema »*Intuitivismus*« — Asmus (1963); Čueva (1963). Für das Thema »*Existentialismus*« — Ojzerman (1966); Ėrich Solov'ëv (1966); Narskij und Ojzerman (1971). Für das Thema »*Phänomenologie*« — Asmus (Descartes, 1956; Kant, 1973); Kakabadze (Husserl, 1966); Motrošilova (Husserl, 1968) sowie Gornštejn (Nicolai Hartmann, 1969). Im vorliegenden Zusammenhang sollte auch ein Hinweis auf die folgenden drei ungewöhnlichen Bücher nicht fehlen, nämlich *über Teilhard de Chardin*[14] von Babosov (1970), *über Blaise Pascal*[15] von Kljaus, Potrebysskij und Frankfurt (1971) sowie *über Spinoza*[16] von Sokolov (1973).

Meine Untersuchungen aus den Jahren 1971 (Solov'ëv — Scheler) und 1979 (Grundzüge russischen Denkens) geben über den größten Teil des vorgenannten Schrifttums nähere Auskunft. Im Vergleich zu den dort ebenfalls erfaßten Zeitschriftenaufsätzen ist der Ertrag dieser Literatur, von den wenigen Denkerprofilen (opera ad personas) abgesehen, jedoch überwiegend als spärlich zu bezeichnen. Das zeigen auch die begleitenden Kommentierungen — teilweise zu Begriffs- und Sachwortartikeln der sowjetischen »*Philosophischen Enzyklopädie*« — in der Fachzeitschrift »*Studies in Soviet Thought*« (SST, Dordrecht-Boston). In dieser Hinsicht beschränke ich mich hier auf den Nachweis der folgenden Beispiele: »Geschichte der Philosophie als Wissenschaft« — Rybarczyk (1973/1—2 und 1974/1—2); »Russische Philosophie« — Goerdt (Slavophile und Westler: 1974/3—4 sowie Dienstphilosophie und Sektierer: 1977/1); »Theologie«, »Philosophische Anthropologie« und »Ethik« — Ehlen (1972/4) und De George (1973/1—2) »Existentialismus« — Ignatow (1975/3); schließlich »Phänomenologie« — Dahm (1971/3), Nemeth (1975/3) sowie Küng und Swiderski (1976/1—2).

Nachdem die Moskauer Akademie-Zeitschrift »Voprosy filosofii« (Vf) im März 1959 von Leonid Kogan den ersten Beitrag »Zur Kritik der Philosophie Solov'ëvs« veröffentlicht hatte, durfte man wohl erwarten, daß dieser Bruch mit der Unverletzlichkeit jahrzehntelangen Schweigens eine neue Einstellung der Weltanschauungslehrer des leninistischen Marxismus zur russischen Denktradition (des 19. und 20. Jahrhunderts) in Gang

bringen würde. Sie fand in der zwischen 1960 und 1970 entstandenen fünfbändigen *Philosophischen Enzyklopädie«* (FĖ) denn auch tatsächlich ihren Ausdruck und anschließend in der von 1970 bis 1978 herausgegebenen dreißigbändigen dritten Auflage der *»Großen Sowjetenzyklopädie«* (BSĖ[3]) unwiderrufene Bestätigung.[17]

Gleichsam mit einem Schlag erreichten manche der *Person-* und *Sachwortartikel* ein überraschend hohes Niveau, das sich durch Werktreue, Fairneß und bisweilen sogar durch eine heimliche Bewunderung auszeichnete, die einige Bearbeiter den internationalen Gegenständen ihrer Forschung unverkennbar zollten. Zu den Beiträgen dieser Art gehören insbesondere diejenigen von Gal'ceva, Kamenskij und Rodnjanskaja — *über Chomjakov,* von Asmus, Choružij, Gal'ceva, Raškovskij und Rodnjanskaja — *über Solov'ëv,* von Poljakov — *über Sergej Trubeckoj,* von Choružij und Rodnjanskaja — *über Evgenij Trubeckoj,* von Gal'ceva — *über Berdjaev, Florenskij* und *Šestov* sowie von Barabanov — *über Frank.* Was den Letztgenannten betrifft, so nahm Barabanov die Beschäftigung mit dem Denken seines Kontrahenten Frank offenbar zum Anlaß, den Rubikon der Apostasie zu überschreiten und sich von der sowjetischen »Dienstphilosophie« *(filosofstvovanie po dolgu služby)*[18] zu trennen. Sein eindrucksvoller Beitrag »Spaltung von Kirche und Welt« in der 1974 von Solženicyn herausgegebenen Sammlung von Aufsätzen *»Iz-pod glyb«* (Unter den Schollen hervor) hat darüber unzweifelhaftes Zeugnis abgelegt.[19]

Im Vergleich zu früheren Äußerungen verdient auch das Ergebnis der Prüfung bestimmter Sachwortartikel (der FĖ) ein anerkennendes Urteil. Die nachfolgende Übersicht führt einige Beispiele an, die mit der Problematik unseres Fragenbereichs in Verbindung stehen: »Sofija« (Weisheit), »Philosophie« (nichtmarxistische), »Patristik«, »Russische Philosophie«, »Bewußtsein«, »Sein«, »Vernunft«, »Verstand«, »Idee«, »Begriff«, »Wahrheit«, »Intuition«, »Erkenntnistheorie«, »Ontologie«, »Idealismus«, »Realismus«, »Rationalismus«, »Irrationalismus«, »Existentialismus«, »Lebensphilosophie«, »Phänomenologie«, »Philosophische Anthropologie«, »Personalismus«, »Christentum«, »Eschatologie«.

IV. Neuere Entwicklung

Während der 70er Jahre hat die Behandlung des Rezeptionsthemas in den sowjetischen Fachzeitschriften für Philosophie — außer dem Kuvakin-Titel zur *»Kritik des Existentialismus von Berdjaev«* (Universität Moskau 1976)[20] liegen nennenswerte Bücherbeiträge wohl nicht vor — an Intensität zwar verloren, an Darstellungsqualität aber eher gewonnen. *Fünf ausgewählte Artikel-Beispiele* lassen dieses Urteil einigermaßen begründet erscheinen. Es handelt sich um die nachfolgend aufgeführten Veröffentlichungen: *Valentin Asmus* (1894—1975), Lev Šestov und Kierkegaard — Über die Beziehung von Lev Šestov zum Urheber des westeuropäischen Existentialismus (russisch) in: »Filosofskie nauki« (Fn), Moskau 1972/4, Seite 70—80; *Leonid Kogan,* V. S. Solov'ëv

und N. G. Černyševskij (russisch) in: »Voprosy filosofii« (Vf), Moskau 1973/11, Seite 107—119; *Anatolij Golubev,* Der Begriff der Persönlichkeit in der Ethik von Vladimir Solov'ëv (russisch) in: Vf 1978/3, Seite 125—136; *L. E. Šapošnikov,* Vl. Solov'ëv und die heutige rechtgläubige Philosophie der Geschichte (russisch) in: Fn 1978/2, Seite 107—114; *N. A. Okuncova,* Der sittliche Gesichtspunkt des Problems »Persönlichkeit und Gesellschaft« in der Philosophie von L. Šestov. Kritische Untersuchung (russisch) in: »Vestnik Moskovskogo universiteta. Serija Filosofija« (VMuF), Moskau 1978/5, Seite 68—77.

Wir haben es hier mit zwei sehr verschiedenen, in ihrer Eigenart auf jeweils besondere Weise faszinierenden Denkern zu tun, für deren Vergleich George Kline in Poltorackijs Sammelwerk *»Das russische religiös-philosophische Denken des 20. Jahrhunderts«* (russ. Pittsburgh 1975) eine Vorlage ersten Ranges geliefert hat.[21] Sie gelangt in kritischer Abwandlung des Gegensatzes von Hegel (1770—1831) und Kierkegaard (1813—1855) bei Solov'ëv (1853—1900) und Šestov (1866—1938) zu sechs *alternativen* Feststellungen, die sich aus dem *tertium comparationis* der *Religionsphilosophie* ergeben. Demzufolge steht in Frage, ob die (jüdisch-christliche) Religion durch *Vernunftgründe oder Glauben,* durch *anschauendes Denken oder Offenbarung* ausgewiesen, bestätigt und »gerechtfertigt« wird und werden kann. Solov'ëvs *bejahende* und Šestovs *verneinende* Antwort auf den in dieser Frage enthaltenen Anspruch der *Ratio* hat für beider Erkenntnistheorie (Wahrheitsprinzipien), Ethik (Wertnormen), philosophische Anthropologie (Person und Freiheit), Ontologie (Notwendigkeit und Möglichkeit) sowie für die Theologie (Erlösung) ganz bestimmte — und zwar abermals *disjunktive* — Konsequenzen. Umstritten sind in Klines Vergleich mithin die Arten, Fähigkeiten und Weisen *menschlichen Erkennens* und *Wissens* und deren Verknüpfung, also *Rationalismus* und (statt des hier irreführenden Ausdrucks »Irrationalismus« zutreffender) *Existentialismus.* Dagegen bleiben die Wahrheiten des *Glaubens* — und zwar nicht nur als solche der Selbstoffenbarung Gottes (Šestov), sondern auch als solche der inneren Erfahrung (Solov'ëv; z. B. Ss[3], Bd. I, S. 321; II, S. 307 f.; VIII, S. 191 und S. 193 f.) — in der Komparation beider Denker außer Zweifel.

Nebenbei: Für (deutsche) Phänomenologie als Sonderfall des Rationalismus *(ei affinis)* steht nach dem Namen Husserls zumindest auch derjenige von Scheler — und damit die Lehre von der personalen Einheit *aller* Klassen von intentionalen Akten, die ein geistbestimmtes Wesen vollzieht. Da Solov'ëv nachweislich schon *vor* Scheler eben diese Auffassung vertrat (vgl. z. B. Bd. VIII, S. 272 u. a.), darf man Šestov, was dessen Haupteinwand gegen den *Rationalismus* Solov'ëvs angeht, durchaus widersprechen. Demnach hat Gleiches auch für die damit verbundenen *Folgerungen* zu gelten. So kann z. B. aus der Tatsache, daß Solov'ëv die geistige Person aktphänomenologisch als »eine Individuation der Alleinheit« bestimmte, »die jeder dieser ihrer Individuationen unteilbar innewohnt« (Bd. VII, S. 45), keineswegs voreilig auf Impersonalismus oder »Kritik an der Individualität« (vgl. Kline, in: Poltorackij, S. 39) geschlossen werden. Statt dessen wäre man in einiger Hinsicht sogar berechtigt zu sagen, daß Solov'ëvs *»werdende*

Vernunft der Wahrheit« (*stanovjaščijsja razum istiny:* Bd. IX, S. 155, 163 und 165) dem entspreche und vergleichbar sei, was Kierkegaard in seiner »*Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift zu den philosophischen Brocken*« (1846) »das subjektive Wie« der Wahrheitsfrage genannt hat, wonach »sich das Individuum zu einem Etwas so *verhält*, daß sein *Verhältnis in Wahrheit* ein *Gottes*verhältnis ist« (GW, Jena 1910, Bd. 6, S. 274). Dies bedeutet — und zwar für *beide* Denker — soviel wie die personale Entscheidung, »ein Christ zu *werden*« (Kierkegaard; Bd. 7, S. 61 ff.), mit anderen Worten das Engagement sowohl gegen »die Mißlichkeit der Spekulation«, die das Christentum »in ein getauftes Heidentum verwandelt« (ebd., S. 63), als auch gegen die Bequemlichkeit des Lebens, derzufolge man keine Mühe hat, »Christen zu finden, die *noch nicht* Christen geworden sind« (ebd., S. 67). Außerdem würde Šestov trotz seiner entschiedenen, engagierten Kritik an »eidetischer Wesensschauung« wohl kaum bestritten und in Abrede gestellt haben, daß zumindest die Wahrnehmung des *Gewissens* eine natürliche Intuition ist *(perceptio conscientiae genuina intuitio).*

Seit dem Aufsatz von Irina Balakina »Über den sogenannten russischen Existentialismus« in der Moskauer Universitätszeitschrift für (Wirtschaft und) Philosophie vom November/Dezember 1963 (VMuĖF 1963/6, S. 88—96) betrachten sowjetische Interpreten die *enge Zusammengehörigkeit beider Denker* (Solov'ëvs und Šestovs) ohnehin als beschlossene Sache. Und man wird hinzufügen müssen, daß sie von ihrem *atheistischen* Standort und Blickfeld aus mit dieser Ansicht zweifellos im Recht sind. Dem folgt aber zwangsläufig und auf dem Fuß die unwiderlegliche Feststellung Kierkegaards, daß man zwar sehr wohl wissen könne, was das *Christentum* als eine *philosophische Lehre* sei, ohne selbst ein Christ zu sein — daß man aber gewiß nicht zu begreifen vermöge, was ein *Christ* sei, ohne es selbst zu sein (vgl. Bd. 7, S. 67). Wer »Praxis« als *das* »Kriterium der Wahrheit« ausgibt, der wird sich genötigt sehen müssen, diese Behauptung widerspruchslos anzuerkennen, auch wenn — und wenn auch — *seiner* Subjektivität keineswegs eine *person*seiende Wahrheit gegenübersteht.

Doch gehen wir nun zu den vorgenannten Beispielen der sowjetischen Fachliteratur über:

Was dort zunächst auffällt, das ist der erstaunlich große Anteil, den die ausgewählten Texte der *korrekt darstellenden Wiedergabe* des Denkens derjenigen einräumen, mit denen sie sich befassen, in unserem Fall also den Argumenten von Solov'ëv und Šestov. Das heißt konkret: Zum Abschnitt der sachlich informierenden Berichterstattung gehören — bei Asmus 9,5 Seiten von insgesamt 11 — bei Kogan 9,5 Seiten von insgesamt 13 — bei Golubev 11,5 Seiten von insgesamt 12 — bei Šapošnikov 7,5 Seiten von insgesamt 8 — bei Okuncova 9,7 Seiten von insgesamt 10 (die aus sieben abschließenden Zeilen bestehende Stellungnahme enthält sogar teilweise noch Zustimmung).

Sodann verdient Beachtung, daß von den untersuchten Gegenständen *Wesentliches* erfaßt und mitgeteilt wird: Bei Asmus, der sich als gewähltes Mitglied des Instituts für Philosophie in Paris einen solchen Freimut leisten konnte, trifft dies hinsichtlich der



Auffassungen von Kierkegaard und Šestov *ingesamt* zu; — bei Kogan gilt es für die *politische und literarische Publizistik* Solov'ëvs, — bei Golubev für den Bereich seiner *Sozialethik* — bei Šapošnikov für seine *Evolutionstheorie* und bei Okuncova für Šestovs *Menschenbild* und seine *Kritik des ethischen Rationalismus.*

Nicht von ungefähr haben alle Beiträge deutlichen *Bezug zum Aussagenbereich der philosophischen Anthropologie und Ethik,* und zwar bezeichnenderweise einschließlich der Fragen nach *Herkunft, Ursprung, Sinn und Ziel des Menschen,* wie insbesondere Šapošnikovs Referat über die russisch-orthodoxe Kirchenlehre von heute im Hinblick auf die Philosophie der Geschichte zeigt (vgl. dazu auch: Dahm, Grundzüge russischen Denkens, S. 309—317). Sowohl bei Šapošnikov als auch in der Arbeit von Golubev über den Begriff der Persönlichkeit in der Ethik Solov'ëvs bildet dessen *»Rechtfertigung des Guten«* (erste vollständige Buchausgabe Moskau 1899) den eigentlichen *Mittel- und Angelpunkt der Aufmerksamkeit wie der Herausforderung des derzeitigen sowjetischen Rezeptionsvorgangs.* Kogan machte ja schon vor einigen Jahren die Ansicht geltend, das »theoretische Erbe« dieses Denkers lasse sich eben durchaus nicht auf weltfremden »Mystizismus« zurückführen (vgl. Vf 1973/11, S. 108), der im Grund wohl ungefährlich wäre. Vielmehr habe Solov'ëv im Rußland der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zusammen mit Černyševskij (1828—1889) »die Traditionen des nichtamtlichen, des ›freien‹ Philosophierens repräsentiert« (ebd., S. 110). Dies sei in seinen Ansichten zur *Ästhetik* (gegen *l'art pour l'art seulement* — für ein Kunstverständnis, das »dem *allgemeinen* Lebensziel der *Menschheit* dient« /S. 113/) und auf dem Gebiet der *Politikwissenschaft* (»aktiver Antinationalismus« /S. 114 sowie bis S. 116/) sehr überzeugend und wirksam zum Ausdruck gekommen.

Golubev hat ein lebhaftes Interesse an der Sinnentfaltung des fundamentalen Prinzips der Solov'ëvschen Ethik *(Opravdanie dobra),* daß die *Gesellschaft* eine *Ergänzung und Ausweitung der Persönlichkeit* darstelle, wohingegen die *Persönlichkeit* (ličnost') das *Konzentrat der Gesellschaft,* gleichsam deren punktförmige Verdichtung sei (vgl. Solov'ëv, Bd. VIII, S. 232). In dieser Hinsicht führt er aus: Nach Solov'ëvs Auffassung hängt das Bewußtsein von der personal-gesellschaftlichen Solidarität, die Verwandlung der unfreiwilligen Teilnahme des einzelnen am Fortschritt der Menschheit in freiwillige Zustimmung und Mitwirkung, das Verstehen und der Vollzug einer gemeinsamen Sache — und zwar so, als ginge es um etwas, das man für sich selbst tue —, kurzum, nach Solov'ëvs Auffassung hängt die »Vergeistigung« und »Versittlichung« dieser Solidarität »nicht von nur *personalen* Bedingungen« ab; sie wird vielmehr »unerläßlich auch bestimmt durch den allgemeinen Gang der Weltgeschichte oder durch den vorhandenen Zustand der *sozialen* Umwelt im /jeweils/ gegebenen geschichtlichen Augenblick« (ebd., S. 233). Deshalb — so bestätigt der sowjetische Exeget — könne und dürfe die *personale* Vervollkommnung des kategorial einzelnen (d. h. eines jeden Menschen) *nicht ohne Zusammenhang* mit dem kategorial *Allgemeinen* (von Gesellschaft und Staat) angestrebt, deshalb könne und dürfe die *personale* Sittlichkeit nicht von der *gesellschaftlichen* getrennt werden.

Das scheint zunächst ganz vorteilhaft in die Leitbildlichkeit der »sozialistischen Lebensweise« zu passen. Doch Golubev unterläßt es nicht, dem korrekt *hinzuzufügen,* daß nach Solov'ëv die Rechte der Gesellschaft auf die Person (lico) allerdings wesentlich und in entscheidender Weise bedingt seien, und zwar durch die *Anerkennung des Grundsatzes der Menschenwürde,* wonach »*jede Person* ›*Selbstzweck* sein muß und *nicht nur Mittel oder Werkzeug* sein darf‹«. Folglich könne »die Gesellschaft . . . eine Person (lico) *nur über den Akt ihres eigenen Willens* zu was auch immer verpflichten, sonst wäre dies eben nicht Verpflichtung einer *Person,* sondern nur Gebrauch einer *Sache*« (Vf 1978/3, S. 129 und Solov'ëv, Bd. VIII, S. 296). Zwar enthält der Kontext bei Solov'ëv noch sehr viel weiter reichende und im Sinn einer schonungslosen wie entlarvenden *Kritik der Verfügbarkeitsanmaßung von »Klassen« und »Gruppen«* vor allem noch sehr viel unmißverständlichere Aussagen, die sich letztlich klar und eindeutig auf *das sittliche Axiom* beziehen und berufen, daß »*das Recht der Person* (pravo lica) seinem Wesen nach *bedingungslos* ist, *die Rechte der Gesellschaft* auf die Person (prava obščestva na lico) dagegen *bedingt* sind, und zwar *durch die Anerkennung des personalen Rechts*« (Solov'ëv, Bd. VIII, S. 296).

Kann demnach eine *conversio tota,* die Umkehrbarkeit der Fundierung des (wechselseitigen) Verhältnisses von Person und Gesellschaft also überhaupt *nicht* in Frage kommen, so bleibt es doch immerhin bemerkenswert, daß Golubev seinen informierenden Bericht über die Auffassung eines Andersdenkenden zu diesem Thema mit dem folgenden Urteil kommentiert: »Solov'ëvs nachdrückliche Verteidigung des Grundsatzes, daß zwischen Persönlichkeit (ličnosti) und Gesellschaft ein unlösbarer Zusammenhang besteht, stellt unzweifelhaft die *rationale* Seite seiner Moralphilosophie dar« (Vf 1978/3, S. 130). Die *irrationale,* das ist für den sowjetischen Kritiker natürlich der »mystische« Bezug, »das geschichtliche Erscheinen Christi als des Gottmenschen«, kurzum — Solov'ëvs »religiös-idealistisches System« (vgl. ebd., S. 131 f.) Den Willen und die Bereitschaft zu einer bescheidenen Differenzierung des eigenen Urteils wenigstens *von dieser höchst unbefriedigenden Art* läßt — unter einigem anderen — auch der Respekt erkennen, den Golubev (ebd., S. 135 f.) der erstaunlich modernen *Behandlung des Ökologie-Problems* bei Solov'ëv entgegenbringt (vgl. *Opravdanie dobra,* Teil III, Kapitel 16: Die ökonomische Frage vom sittlichen Gesichtspunkt aus; Bd. VIII, S. 361—398).

Die Arbeit von Šapošnikov über Solov'ëvs Bedeutung für die Geschichtsphilosophie der heutigen russischen Orthodoxie gehört unverkennbar zu einer ganzen Gattung von Beiträgen, die den Aufbau einer ideologischen Abwehrfront gegen die Entwicklungslehre von Pierre Teilhard de Chardin anstreben, ohne daß der französische Paläontologe und Theologe je namentlich in Erscheinung tritt. Statt dessen kommt seine Konzeption in bezug auf die »Stellung des Menschen im Kosmos« fast stets unter den Chiffren »religiöser Evolutionismus« und »Noosphäre« zur Sprache. Da in meinem Buch »*Grundzüge russischen Denkens*« (München 1979) bereits ein genauer Bericht über diese Zusammenhänge und Analogien vorliegt (vgl. ebd., S. 283—320), teile ich hier nur das *Ergebnis des Vergleichs der Auffassungen* beider Denker mit:

Der »*kosmogonische Prozeß*« umfaßt in den drei »Hauptepochen«, die Solov'ëv in seinen »*Vorlesungen über die Gottmenschheit*« (»Pravoslavnoe Obozrenie«, 1877—1881) unterscheidet (dort 10. Vorlesung), eben jene Entwicklung, die Teilhard de Chardin in seinen Ausführungen über *l'Évolution de la Matière* — der *Étoffe de l'Univers* — als Kosmo-, Bio- und Anthropogenese bezeichnet und behandelt. Mit den Ausdrücken »äußere Hülle in der Natur für die göttliche Idee« (vnešnjaja oboločka v prirode dlja božestvennoj idei) und »Energie der Seele« (ėnergija duši) trifft Solov'ëv die Phänomene der Teilhardschen *Noogénèse* und ihrer *Énergie Humaine.* Solov'ëvs beschreibende Deutung des der Menschwerdung Gottes folgenden »*theogonischen Prozesses*« nimmt in seiner anthropozentrischen Konzeption, die den Menschen als geistigen Mittelpunkt der Weltschöpfung betrachtet (čelovek kak duchovnyj centr mirozdanija /10. Vorlesung/), den Teilhardschen *Avenir de l'Homme* vorweg, und zwar als »Solidarität der Menschheit« (solidarnost' čelovečestva /12. Vorlesung/) im Sinn von *Méga-synthèse,* die durch den *Amour-énergie,* Solov'ëvs »Kraft der allumfassenden Weltliebe« (sila mirovoj vseobëmljuščej ljubvi /10. Vorlesung/), zum *Univers personnalisant* wird, dem bei Solov'ëv »der allmenschliche Organismus als ewiger Leib Gottes und als ewige Weltseele, das heißt: die Sofija« entspricht (organizm vsečelovečeskij, kak večnoe telo Božie i večnaja duša mira, t. e. Sofija /8. Vorlesung/), die sich am Ende als »die Allmenschheit oder die allgemeine Kirche« und als »die geistige Menschheit« erweist (vsečelovečestvo ili Vselenskaja Cerkov' i duchovnoe čelovečestvo /12. Vorlesung/). Solov'ëvs »Sofija« ist dem *Plan métaphysique* Teilhards, Solov'ëvs »Weltseele« dem *Plan phénoménal* oder dem *Esprit de la Terre* Teilhards, Solov'ëvs »Transpersonalität« (sverchličnost') dem *Au delà du Collectif: l'Hyper-personnel* Teilhards vergleichbar usw.

In Solov'ëvs »*Rechtfertigung des Guten*« tritt an die Stelle des kosmo-theogonischen Prozesses der »*Vorlesungen über die Gottmenschheit*« der »naturwissenschaftlich-geschichtliche« Begriff der »*Evolution*« (ėvoljucija), deren Zweck und Ziel nun — ganz im Sinn des *Evolutionisme de Convergence de l'Esprit* bei Teilhard de Chardin — als die Konzentration, Zusammenfassung oder »Versammlung des Weltalls in der Wirklichkeit« bestimmt und zur sinnentscheidenden Aufgabe der Gottmenschheit erklärt wird (sobiranie vselennoj v dejstvitel'nosti /9. Kapitel, Abschnitt IV/).

Mit Rücksicht auf unser Thema ist hier nur der zusammenfassende Hinweis angebracht und erforderlich, daß Šapošnikov aus den von ihm verwendeten Solov'ëv-Zitaten die folgenden vier bedeutsamen *Schlüsse* zieht:

1. Vergleicht man die neuerdings in zahlreichen Arbeiten sowjetrussischer Theologen der Orthodoxie »dargelegten Ansichten mit der Solov'ëvschen Geschichtsdeutung, so wird man *viele ähnliche Züge* erkennen« (*Fn* 1978/2, S. 112).

2. »*Die Mehrheit der angesehensten Theologen der russischen orthodoxen Kirche vertritt unter den heutigen Bedingungen den religiösen Evolutionismus*« (ebd., S. 113).

3. »Die Tatsache, daß die Theologen das Erbe Solov'ëvs unter den heutigen Bedingungen *für apologetische Zwecke* nutzen, trägt dazu bei, *daß der Einfluß der religiösen Ideologie auf die Gläubigen erhalten bleibt«* (ebd., S. 114).

4. »Die nachteiligen *Folgen des orthodoxen Modernismus* lassen sich nur dann beseitigen, wenn das wissenschaftlich-atheistische Schrifttum /in der Sowjetunion/ die *Unhaltbarkeit* der /von Antiquitäten/ ›gereinigten‹ theologischen Wahrheiten *überzeugend nachweisen* wird« (ebd., S. 114).

Ein «überzeugender Nachweis« solcher Art stößt jedoch nach und nach auf erhebliche *Schwierigkeiten,* wie etwa der unlängst im philosophischen »*Vestnik*« der Moskauer Universität erschienene Artikel über Vladimir Vernadskijs (1863—1945) Konzeption der »Noosphäre« vermuten läßt (vgl. *VMuF* 1980/1, S. 51—57; übrigens — in der »*Philosophischen Enzyklopädie*« war von alledem noch keine Rede). Denn sein Verfasser, F. I. Girenok, weist zwar einerseits »*die Vernunft*« als eine gewisse ontologische Wesenheit« aus (razum kak nekotoruju ontologičeskuju suščnost' /S. 53/), hält aber andererseits »soziopraktische, ethisch-axiologische Orientierungen« nur insoweit für sinnvoll, als sie zur Beantwortung der Frage beitragen sollen, »*wie* das *materielle* System auf *natürliche* Weise *funktionieren* wird« (ebd., S. 57). Somit fehlt der konkurrierenden Argumentation jedes dem Wissen des Menschen um seine *tatsächliche* Seinslage, um seine *wirkliche* Seinsbefindlichkeit angemessene *Finalitäts*verständnis.

Professor I. G. Ivanov (vom Lehrstuhl für Geschichte und Theorie des Atheismus an der Philosophischen Fakultät der Moskauer Staatsuniversität) macht in einem Artikel der Zeitschrift »*Filosofskie nauki*« vom Mai/Juni 1979 über die »Bedeutung der Leninschen Fideismuskritik für den Kampf mit der heutigen religiösen Ideologie« (*Fn* 1979/3, S. 49—55) nicht weniger bemerkenswerte Aussagen. Er stellt nämlich die *Verbindung der Ansichten von Vladimir Solov'ëv und Pavel Florenskij* (1882—1943) *mit denjenigen von Pierre Teilhard de Chardin* in den philosophischen Begründungen des Glaubens der russischen Orthodoxie außer Zweifel (vgl. besonders ebd., S. 52—53). Darüber hinaus führt er einen »*Traktat*« von A. Lamišnin unter dem Titel »*Wissenschaft und religiöse Weltanschauung*« an *(Nauka i religioznoe mirovozzrenie),* der als Schreibmaschinentext schon vor zwanzig Jahren in orthodoxen Kreisen umlief. In diesem Traktat wurden — dem Artikel Ivanovs zufolge — »mit Sympathie und Zustimmung die *Ideen der Existentialisten* dargelegt, wonach die Gegenstände und Erscheinungen der Welt eine Gesamtheit von *Zeichen* oder symbolischen *Chiffren* sind, durch die *das Transzendente* dem inneren menschlichen ›Ich‹ seinen Willen kundtut. Lamišnin billigte nicht nur den Neo- und den logischen Positivismus, sondern auch die ihnen nahestehende ›kritische Ontologie‹, und zwar deshalb, weil sie *der wissenschaftlichen Erkenntnis absolut unzugängliche irrationale Bereiche* anerkennen« (Fn 1979/3, S. 52 f.)

Damit ist für den *Übergang zu Lev Šestov* das Stichwort gefallen. Wie steht es also um die beiden vorgenannten Untersuchungen *seiner* Philosophie?

Ich brauche in diesem Zusammenhang wohl kaum zu betonen, daß Okuncova die geistige Dimension — Souveränität, Höhe und Reichweite — von Asmus natürlich nicht erreicht. Die Quellenbezüge stimmen jedoch auch bei ihr — von *»Shakespeare und sein Kritiker Brandes«* (/Pseudonym von Georg Cohen/ SPb 1898) über *»Anfänge und Enden«* (SPb 1908), *»Die Schlüsselgewalt«* (Berlin 1923), *»Auf Jobs Waage«* (Paris 1929) sowie *»Kierkegaard und die Existentialphilosophie«* (Paris 1939) bis hin zu *»Spekulation und Offenbarung«* (Paris 1964) sowie *»Nur durch den Glauben«* (Paris 1966). — Vielleicht sollte man an wichtigen Titeln noch ergänzen: *»Das Gute in der Lehre des Grafen Tolstoj und von Friedrich Nietzsche«* (SPb 1900), *»Dostoevskij und Nietzsche«* (SPb 1903), *»Die Vergottung der Bodenlosigkeit«* (SPb 1905), *»Die großen Vorabende«* (SPb 1912) sowie *»Athen und Jerusalem«* (Paris 1951). Aber am Gehalt der in beiden Fällen sorgfältigen Darstellung ändert das mit Sicherheit nichts. *Der sowjetische Leser ist hier ohne Frage in den Stand gesetzt, sich* von der Philosophie Šestovs (und — bei Asmus — Kierkegaards) *ein unverfälschtes Bild zu machen.*

Was kommt dabei heraus? Ein *Protest* — *gegen* die einseitigen und insofern unwahren Überbetonungen des Rationalen und des Sozialen, gegen die von beiden geprägte Ethik des (im Grunde und von Grund auf atheistischen) Humanismus, gegen die Notwendigkeit der tragischen Vernunft, gegen die *veritates emancipatae a Deo;* — *für* die »wahre« Philosophie, für den »konkreten« Menschen, für *die Freiheit der Liebe des Herzens.* Kurzum: *Sichtbar wird das Christentum der »Briefe« des Paulus und Johannes, der »Bekenntnisse« des Augustinus, der »Gedanken« von Pascal,* wonach »die Weisheit dieser Welt Torheit bei Gott« ist (1 Kor 3,19) und wonach nur jemand, der liebt, Gott kennt und zu erkennen vermag, weil Gott die Liebe *ist* (vgl. 1 Joh 4,7—8). *Asmus stellte fest:* »Die echte Freiheit wird dem Menschen *nicht im Licht der Vernunft, sondern nur im Dunkel des Glaubens* zurückgegeben. Doch das ist *nicht mehr jene* Freiheit, die Sokrates und die gesamte nach ihm gekommene Philosophie den Menschen verschafft haben, */nicht mehr jene* Freiheit,*/* die nur in der Wahl zwischen Gutem und Bösem besteht. Hat man aber */*nur noch*/* zwischen Gutem und Bösem zu wählen, so bedeutet dies, daß die Freiheit bereits verloren, das Böse bereits in die Welt eingedrungen ist. *Die Freiheit, die der Mensch hat und haben muß,* ist — so sagt Šestov — unermeßlich viel größer und von anderer Qualität: Sie wählt nicht nur zwischen Bösem und Gutem, sondern sie *befreit die Welt von dem Bösen.* Die Freiheit rottet das Böse aus, sie verwandelt es in Nichts. Die wahre Freiheit ging uns in jenem geheimnisvollen Augenblick verloren, als unser Stammvater, von einer unbegreiflichen Verblendung bezaubert, sich vom Baum des Lebens abwendete und von den Früchten des Baums der Erkenntnis kostete. Und diese Freiheit wird erst dann zurückkehren, wenn die Erkenntnis ihre Macht über den Menschen verliert, wenn der Mensch im habsüchtigen Streben der Vernunft Kants nach allgemeinen und notwendigen Wahrheiten, d. h. nach den *veritates emancipatae a Deo,* schließlich jene unbesiegbare Begierde entdecken wird, wodurch die Sünde in die Welt kam« (Fn 1972/4, S. 78).

Okuncova faßt diese Sicht der Dinge in dem Satz zusammen, daß »für Šestov *Gott*

der absolute Ursprung der Sittlichkeit« gewesen sei (*VMuF* 1978/5, S. 76). Das Ergebnis ihrer kritischen Analyse der Šestovschen Moralphilosophie lautet, man habe »die Überzeugung, daß ein System der Sittlichkeit von objektiver Bedeutung *weder auf rein naturalistischer Grundlage* errichtet werden *noch auf abstrakt rationalistischen Voraussetzungen* beruhen könne, als stichhaltig« anzuerkennen (ebd., S. 77).

Es bleibt nun jedem einzelnen überlassen, aus den hier mitgeteilten Sachverhalten selbst seine Schlüsse zu ziehen. Was aber meine eigene *Stellungnahme und Beurteilung* angeht, so halte ich es mit den Auffassungen, die das Symposium des vatikanischen Sekretariats für die Nichtglaubenden vom 24. bis 26. April 1978 in München zum Thema »*Glaube und Wissenschaft*« entwickelt hat. Zwei Grundbegriffe beherrschten die gesamte Diskussion: »*Komplementarität*« und »*Coeur*«. Glauben und Erkennen lassen sich durchaus wie zwei zusammengehörige »Wesenszüge« des Menschen verstehen, die man *im Experiment nie gleichzeitig* haben und nachweisen kann. Und »Herz« — das ist wohl der »Ausdruck für ein neues Streben nach *Wiederfindung einer menschlichen Mitte in ganzheitlicher Gestalt*« (vgl. »Herder Korrespondenz«, Freiburg/Brsg., Heft 6, 1978, S. 281—286).

Literaturanmerkungen

1 *Max Scheler,* Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß, Halle an der Saale (Niemeyer) 1913, 1. Auflage; zweite bis vierte Auflage mit wesentlich geändertem Inhalt und in mehr als verdoppeltem Umfang unter dem Titel »Wesen und Formen der Sympathie«, Bonn 1923, 1927 und 1931 (Friedrich Cohen); Neuauflage (5.) nach dem durchgesehenen und korrigierten Text der 2.—4. Auflage unter gleichem Titel, Frankfurt/M. 1948 (G. Schulte-Bulmke).

2 Siehe *Helmut Dahm,* Grundzüge russischen Denkens — Persönlichkeiten und Zeugnisse des 19. und 20. Jahrhunderts, München 1979 (*fortan:* Dahm, Grundzüge), S. 298—317.

3 Siehe: *Blaise Pascal,* in: Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, dargestellt von *Albert Béguin;* Rowohlts Monographien, herausgegeben von *Kurt Kusenberg,* Nr. 26, Hamburg 1959; aus dem Französischen übertragen von *Franz Otting;* 6. Auflage, Hamburg 1973.

4 Nur *Nikolaj Losskij* (1870—1965) lebte seit seiner Ausweisung (1922) — nach längerem Wirken in Prag (bis 1942) und Bratislava (bis 1945) sowie einem vorübergehenden Aufenthalt in Paris (1945) — von 1946 an bis kurz vor seinem Tod (er starb am 4. 1. 1965 in der südlichen Vorstadt von Großparis, Sainte-Geneviève-des-Bois) in den USA, wo er bis 1950 an der Russischen Geistlichen Vladimir-Akademie in New York Philosophie lehrte und anschließend zu seinem Sohn Andrej nach Los Angeles übersiedelte (vgl. *Dahm,* Grundzüge, S. 253—257).

5 Siehe *Max Scheler,* Vorwort zur zweiten Auflage von »Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle« (vgl. Anmerkung 1), in: »*Wesen und Formen der Sympathie*«, fünfte Auflage der »Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle«, Frankfurt/M. 1948, S. XIII. Blaise Pascal — Vermächtnis eines großen Herzens. Die kleineren Schriften. Übertragen und herausgegeben von *Wolfgang Rüttenauer,* Leipzig 1938, Vorwort (Rüttenauer), S. X—XI, S. XX—XXI; Biographie *(Gilberte Pascal-Périer),* S. XXXVI und LI f.

Léon Brunschvicg, Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne, Neuchatel 1945.

Valentin Ferdinandovič Asmus, Dekart (Descartes), Moskau 1956; dort Kapitel VII: Pervyj očerk filosofii i traktat o mire (Die erste Abhandlung der Philosophie und der Traktat über die Welt), S. 88—128, besonders S. 96 f., 99 f. und 111—116; Kapitel IX: »Razmyšlenija o pervoj filosofii« (Meditationes de prima philosophia), S. 186—225, besonders S. 190 f. (vgl. S. 166) und 207; S. 255 f.; Kapitel XIV: Vlijanie idej Dekarta na nauku i filosofiju XVII—XIX vekov (Der Einfluß der Ideen von Descartes auf die Wissenschaft und Philosophie des 17. bis 19. Jahrhunderts), S. 299—310, besonders S. 303. — Zu den Hauptwerken von *René Descartes* in entstehungsgeschichtlicher Reihenfolge:

Discours de la Méthode (Ausführungen über die Methode /Vorbericht/), Leyden 1637, lateinische Ausgabe (E. de Courselle), Amsterdam 1644 (entstanden vor 1628); Principia Philosophiae, Amsterdam 1644 — Principes de la Philosophie. Escrits en Latin et traduits en Français par un des amis de René Descartes (Abbé Picot), Paris 1647 (entstanden 1628/29); Meditationes de prima philosophia, Paris 1641 und Amsterdam 1642 — Méditations métaphysiques. Traduits en Français par le Duc de Luynes et Clerselier, Paris 1647 (entstanden 1629/30); Traité du monde ou de la lumière, dont faisait partie le Traité de l'homme, 1633 (entstanden Anfang der 30er Jahre des 17. Jahrhunderts).

Evgenij Michajlovič Kljaus, Iosif Benediktovič Potrebysskij und *Ušer Ionovič Frankfurt, Paskal' 1623—1662* (Pascal), Moskau 1971; dort besonders Kapitel VII: Filosof-moralist (Der Moralphilosoph), S. 163—190, vor allem S. 178 f.; Kapitel XII: Ot Paskalja do nas (Von Pascal bis zu uns), S. 254—333, vor allem Abschnitt 8 (19. und 20. Jahrhundert) sowie *die Abschnitte 9—13 mit einem bemerkenswerten Bericht über die russische Pascal-Tradition.* Dieser Bericht beginnt mit der Feststellung: »In Rußland war das Verhältnis zu Pascal stets ausgeglichener und wohlwollender als im Westen, als in seiner eigenen Heimat« (S. 298). Aus dem sorgfältigen Literaturverzeichnis (S. 409—423), das einerseits die Bestände der Moskauer Staatlichen Lenin-Bibliothek berücksichtigt, andererseits zum Teil auch die *Bibliographie Générale des oeuvres de B. Pascal,* t. 1—5, Paris 1925—1927, von *A. Maire* herangezogen hat, wird allerdings ersichtlich, daß das russische Pascal-Schrifttum *seit Beginn des 20. Jahrhunderts eine riesige Lücke* aufweist. Siehe: Knigi i stat'i Paskalja na russkom jazyke (Bücher und Aufsätze Pascals in russischer Sprache; S. 422), Knigi o Paskale na russkom jazyke (Bücher über Pascal in russischer Sprache; ebd.) sowie Brošjury i stat'i o Paskale na russkom jazyke (Broschüren und Aufsätze über Pascal in russischer Sprache; S. 423). Die letzte (vorsowjetzeitliche) Ausgabe der *Pis'ma k provincialu* (Lettres à un provincial; 1656/57) erschien 1898 in St. Petersburg; die letzte Edition der *Mysli* (Pensées; 1654—1662) war die zweite Auflage der Übersetzung von *S. Dolgov* ins Russische, Moskau 1902 (1. ebd., 1892). *A. D. Guljaev* legte 1906 in Kazan' den Titel vor: *Ėtičeskoe učenie v »Mysljach« Paskalja* (Die ethische Lehre in den »Gedanken« Pascals). Danach gab es bis 1971 kein russisches Buch über Pascal mehr. Was die Broschüren und Aufsätze über ihn betrifft, so herrschte während der Sowjetzeit nahezu völliges Schweigen. Sieht man von *V. Kokosovs* vierseitigem Kurzartikel ab (Paskal', Gor'kij 1935), läßt man ferner S. D. Kocjubinskijs Bericht über »das literarische Erbe Pascals« in den *Učënye zapiski Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta* (Philologische Reihe, Nr. 8, 1941, S. 30—70) außer acht und übergeht man die vier Beiträge (von S. I. Eremeeva, A. P. Juškevič, U. I. Frankfurt und V. A. Uspenskij; 1958—1966) zur Geschichte der Physik, Mathematik, Naturwissenschaft und Technik, weil sie *für den zentralen Fragenbereich der Philosophie vom Menschen und der Ethik* unerheblich sind, so taucht diese eigentliche Thematik erst in der ausführlichen Untersuchung »Blez Paskal« (Blaise Pascal) von *Evgenij Kljaus* wieder auf, die zu den Arbeiten des Sammelwerkes *U istokov klassičeskoj nauki* (An den Quellen der klassischen Wissenschaft; ebd., S. 255—325), Moskau 1968, gehört. Ihr folgten zwei Portraits — das erste in dem literarischen Skizzenbuch von Š. Sent-Bëv (Charles Augustin Sainte-Beuve, 1804—1869), das 1970 in Moskau verlegt wurde (Originaltitel: Portraits littéraires — en trois volumes, 1 + 2 1844, 3 1852) — das zweite in dem Buch von Ja. Golovanov *Ėtjudy ob učënych* (Studien über Gelehrte), ebenfalls Moskau 1970 (S. 169—174).

Wenig später ging *Lev Ivanovič Filippov* vom Institut für Philosophie an der sowjetischen Akademie der Wissenschaften in einem Beitrag der Zeitschrift »Voprosy filosofii« zum Problem des Menschen unter dem Titel *»Pascals Dialektik«* (Vf 1973/12, S. 117—127) auf den Kern der erkenntnistheoretisch-anthropologischen Fragestellung der »Pensées« ein. Nach seiner Ansicht »überschreitet Pascal die Umgrenzungen seiner Epoche: *Im System seines Denkens ist jener Gegensatz vorweggenommen, der heute in der Opposition von Scientismus* [einerseits] *und anthropologisch orientierten philosophischen Strömungen . . .* [andererseits] *zum Ausdruck kommt. Dieser Gegen-*

satz hat der ganzen Weltanschauung Pascals, seinen allgemeinen philosophischen Erwägungen im Hinblick auf die eigene wissenschaftliche Praxis und *seinen Meditationen über die [*Seins-*]Lage des Menschen innerhalb der Weltschöpfung, eine dialektische Intensität gegeben, sie [*gleichsam*]* dialektisch unter Spannung gesetzt« (S. 118). Durchaus im Sinn des großen »Pensées«-Fragments Nr. 72 über das »*Mißverhältnis des Menschen*« (Disproportion de l'homme), wonach dieser »sich selbst das rätselhafteste Ding der Natur« ist (L'homme est à lui-même le plus prodigieux objet de la nature), findet der sowjetische Autor genau hier die kritische »*Bruchstelle,* den *Wendepunkt in Pascals Denken,* das jene *Antinomie* entdeckt, von der bereits zu Beginn des Artikels die Rede war: *Der scientistische Optimismus wird von einem erkenntnistheoretischen Skeptizismus abgelöst,* der aus dem Bewußtsein vom Standort des Menschen im Rahmen eben jenes Weltbildes folgt, das die wissenschaftliche Naturwissenschaft des 17. Jahrhunderts geschaffen hat« (S. 120). Filippov faßte das Ergebnis seiner Studie in einer abschließenden Würdigung zusammen, wo es u. a. heißt: »Die Genialität Pascals besteht . . . darin, daß er zu jener Zeit, als der Rationalismus aufkam, im Umkreis seiner Ideen Richtungen herausbildete, die den verschiedenen Seiten seines Denkens eine dialektische Intensität gaben, es dialektisch unter Spannung setzten — Richtungen, die infolge einer Arbeitsteilung auf dem Gebiet der Kultur viel später zu einer *schroffen Alternative* wurden. Freilich, eine Weltanschauung, die auf einer ›allumfassenden menschlichen Grundlage‹ (K. Marx) beruhen soll, ist nur dann möglich, wenn man einsieht, daß eine allein existentialistische Orientierung ebenso beschränkt ist wie eine ausschließlich scientistische.« Mit anderen Worten: Sie — eine solche Weltanschauung — ist nur möglich durch »Synthese . . . auf der Grundlage von Praxis, die ihre materiellen Voraussetzungen überwindet« (S. 127). Kurzum, *»das zwiefache Verhältnis Pascals zur Vernunft«* (dvojstvennoe otnošenie Paskalja k razumu) wird von Filippov nicht nur als eine tatsächlich angetroffene Gegebenheit zur Kenntnis genommen und mitgeteilt, sondern auch *ausdrücklich als berechtigt anerkannt: »Die Vernunft ist sowohl Verbündeter als auch Feind des Menschen«* (S. 125).

Boris Grigor'jan hatte diese den weiteren Verlauf der europäischen Geistesgeschichte letztlich entscheidend bestimmende Auffassung in seinem kurz zuvor (Moskau 1973) erschienenen Buch *Filosofija o suščnosti čeloveka* (Philosophie vom Wesen des Menschen) *noch keineswegs* vertreten. Dort sucht man im Kapitel IV (S. 88—147), das den Menschen der Neuzeit behandelt und mit einem Abschnitt über seine Wieder»entdeckung« durch die Renaissance beginnt, nach Pascal vergebens. Seine — Pascals — um die Mitte des 17. Jahrhunderts ebenso radikal gestellte wie grundlegend beantwortete Frage nach der Seinsbefindlichkeit des Menschen gewinnt für Grigor'jan erst mit Sören Kierkegaards »Umkehrung Descartes'« (exsisto — ergo cogito) an Bedeutung (vgl. S. 122—126 und S. 136—143).

Eindringlich, überzeugend und gültig hat *Irène Elisabeth Kummer die wirkliche Fragwürdigkeit der Vernunftanmaßung* dargestellt in ihrem hervorragenden Werk »*Blaise Pascal — Das Heil im Widerspruch.* Studien zu den *Pensées* im Aspekt philosophisch-theologischer Anschauungen, sprachlicher Gestaltung und Reflexion« (Berlin — New York 1978), dort besonders I. B.: »Pascals Menschenbild« (S. 90—191) sowie II. A: »l'Esprit de Géometrie« (S. 195—232) und B: »l'Esprit de Finesse« (S. 234—289): »Es ist demnach unmöglich, auf den wirklichen Grund unseres Handelns und Empfindens zu kommen, denn *wir vermögen die Natur als Wurzel unseres Wesens nicht zu ergreifen.* Was wir fassen, ist immer ein Vorläufiges und Veränderbares, niemals das unveränderliche Sein selbst« (S. 107). »Das letzte Fundament ist *die Relativität aller Erkenntnisse und ihrer als sicher angenommenen Grundlagen*« (S. 213). »Damit bezieht Pascal . . . eine *Gegenposition zu Descartes* — und zwar so, daß er Anfang und Ziel seiner Methode und des methodisch Erfaßbaren . . . als ontologisch gegebene Begrenzung des Menschen definiert, einerseits durch die den Mangel ausgleichende Natur und andererseits durch die Ordnung der Liebe. Die philosophische Position wird damit ebenso relativiert wie dadurch, daß sich die Idealmethode als undurchführbar erweist« (S. 205). »*Die Grenzen der Erkenntnis sind gegeben durch die Endlichkeit des Menschen,* der gezwungen ist, diese Grenzen auch *als absolute zu behandeln,* ohne sie in ontologischem Zusammenhang auch *als absolute zu werten.* Das Beziehungsgefüge Mensch — Welt — Erkenntnis ist deshalb ein *dynamisches* und eines der inneren Abhängigkeit der drei Größen voneinander. Ein methodisch geregeltes Erfassen der Welt ist zwar . . . als deskriptives und quantifizierendes möglich. Eine *Wesensbestimmung* und Deutung läßt sich jedoch nur im Lichte einer *theologischen* Anthropologie geben« (S. 214.). Vgl. *Dahm, Grundzüge,* S. 129 f., 187 ff., 234 ff. und 432—435.

6 Siehe die Biographie von *Marek Jaworski, Władysław Tatarkiewicz,* Warszawa 1975, Rozdział II: dorzeczu życia (Im Zuflußgebiet des Lebens), S. 16 (5), 27 und 36.

7 Siehe *Dahm, Grundzüge,* »Biographische Notizen« zu Ivan Aleksandrovič Il'in (1883—1954), S. 485—489.

8 Siehe »*Stepun, Fëdor Avgustovič* (19. Februar 1884 — 27. Februar 1965)«, in: *Filosofskaja Ėnciklopedija* (Philosophische Enzyklopädie — FĖ), Bd. 5, Moskau 1970, S. 133—134 *(S. Choružij).*

9 Siehe *V. I. Lenin,* »O značenii voinstvujuščego materializma« (Über die Bedeutung des streitbaren Materialismus; März 1922), in: Polnoe Sobranie Sočinenij (Vollständige Sammlung der Werke), Bd. 45, Moskau 1964[5], S. 23—33.

10 Siehe Mt 13,31—33.

11 Siehe Mt 16,5—12.

12 Siehe *Helmut Dahm,* »Philosophie und Ideologie«, in: »Osteuropa« (Stuttgart) 1980/8—9 (August/September), S. 873—885.

13 Siehe *Tadeusz Ślipko,* »Rozwój etycznej myśli Karola kard. Wojtyły« (Die Entwicklung des ethischen Denkens von *Karol Kardinal Wojtyła),* in: »Collectanea Theologica« (Warszawa) 50 (1980), fasc. II, p. 63, n. 30.

14 Siehe: *Pierre Teilhard de Chardin* in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, dargestellt von *Johannes Hemleben;* Rowohlt Monographien Nr. 116, Reinbek bei Hamburg 1966; 7. Auflage 1972.

15 Siehe Anmerkung 3.

16 Siehe: *Baruch de Spinoza* in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, dargestellt von *Theun de Vries;* Rowohlt Monographien (Hrsg. *Kurt Kusenberg)* Nr. 171, Reinbek bei Hamburg 1970; aus dem Niederländischen übertragen von *Elisabeth Meter-Plaut;* 3. Auflage 1978.

Vasilij Vasil'evič Sokolov, Mysliteli prošlogo: *Spinoza* (Denker der Vergangenheit: Spinoza), Moskau 1973 (IX. Kapitel + Priloženie *[*Anhang*]*: Tractatus de intellectus emendatione *[*1661/1677*)]*, Auszug, russ.).

17 Siehe *Leonid A. Kogan,* »K kritike filosofii Vl. Solov'ëva« (Zur Kritik der Philosophie von Vl. Solov'ëv), in: »Voprosy filosofii«, Moskau 1959/3, S. 102—113; dtsch. von mir in »Ost-Probleme« (Bonn) 1959/11, S. 338—344. — Unmittelbar anschließend folgte von *P. S. Novikov* »Vl. Solov'ëv i ego zapadnogermanskie počitateli« (Vl. Solov'ëv und seine westdeutschen Verehrer), in: Vf 1959/4, S. 105—114.

F. V. Konstantinov (Hrsg.), *Filosofskaja Ėnciklopedija* (Philosophische Enzyklopädie), Bd. 1—5, Moskau 1960—1970.

Bol'šaja Sovetskaja Ėnciklopedija. Tret'e izdanie (Große Sowjetenzyklopädie. Dritte Ausgabe), Bd. 1—30, Moskau 1970—1978.

18 Siehe *Wilhelm Goerdt,* »Dienstphilosophie und philosophisches Sektierertum in Rußland«, in: »Studies in Soviet Thought« (Dordrecht-Boston) 1977/1, S. 37; vgl. *V. V. Rozanov, Priroda i Istorija* (Natur und Geschichte), St. Petersburg [2]1903; darin: »Dve Filosofii — Kritičeskaja zametka« (Zwei Philosophien — Kritische Notiz), S. 161—164.

19 Siehe »*Frank, Semën Ljudvigovič* (29. Januar 1877 — 10. Dezember 1950)«, in: FĖ, Bd. 5, Moskau 1970, S. 398 f. *(E. Barabanov); Iz-pod glyb. Sbornik statej* (Unter den Schollen hervor. Artikelsammlung), Moskau-Paris 1974; darin: *Evgenij Viktorovič Barabanov,* »Raskol Cerkvi i mira« (Spaltung von Kirche und Welt), S. 177—197. Der Verfasser führte dort u. a. aus:

»Zweifellos haben jene recht, die im *Christentum* die unbedingte Wahrheit vom Menschen und von der menschlichen Gesellschaft bestätigt sehen. Ist es doch nur auf der Grundlage dieser höchsten Wahrheit möglich, den ausschließlichen Wert des Menschen, den Wert seines Lebens und seines Schaffens, durchzusetzen. Nur im Christentum besteht der tiefste Sinn gesellschaftlichen Lebens, der Kultur und der Wirtschaft . . . Auch in den Jahren der inneren Fehden, fremdstämmiger Einfälle, der Wirren und Krisen hat gerade *die russische Kirche* die lebendige Tradition der Kultur stets bewahrt und aufrechterhalten, ist gerade sie — die russische Kirche — *Grundlage der national-staatlichen Ganzheitlichkeit [*Unteilbarkeit*]* gewesen. *Das russische Volk* hat in den Taten seiner Heiligen

und Gerechten unablässig jenes ewige Licht der höchsten sittlichen Wahrheit vor sich gesehen, von dem die gesamte große *russische Literatur* auf dem Weg zu ihm durchdrungen war . . . Was aber sollen wir erst über jenes Erbe sagen, das [inzwischen] zu einem unveräußerlichen Bestandteil des geistigen Lebens der ganzen Menschheit geworden ist — über die Ständeversammlungen und über die Ikonen, über Sergius von Radonež und über Andrej Rublëv, über den Erzpriester Avvakum und über Serafim von Sarov, über Gogol' und Dostoevskij, über Tolstoj und Solov'ëv, über *die Denkerplejade des 20. Jahrhunderts* und schließlich über die ungezählten Märtyrer der jüngsten Vergangenheit, deren Viten noch nicht geschrieben sind und derer nur wenige am Leben gebliebene Augenzeugen gedenken? — Alles dies trifft zu. Und viele von denen, die um die Geschicke der russischen Kirche besorgt sind und wirklich am heutigen kirchlichen Leben teilnehmen, stellen alles dies gewiß nicht in Abrede. Doch ohne die höchsten Leistungen der christlichen Kultur herabzusetzen und ohne die verwandelnde Kraft der christlichen Heilsbotschaft anzuzweifeln, sprechen sie uns auch von etwas anderem, nämlich von jener tiefen und qualvollen *Krise, welche die russische Kirche von innen her zersetzt«* (S. 179). — »Wir reden von etwas anderem, nämlich vom kirchlichen Bewußtsein selbst, vom Wesen unserer religiösen Beziehung zum Leben der Welt, von unserer eigenen Beziehung zum System« (S. 183). — ». . . in den Tiefen des kirchlichen Bewußtseins verfestigt sich heimlich und vorerst noch besinnungslos *ein sonderbares Verständnis des Christentums, eine seltsame Ekklesiologie* [Lehre von der Kirche]. ›Verbietet [die Ausübung der Religion], und ihr tut recht daran. Die Folge dieser Wohltätigkeit [des sozialen Dienstes der Kirche] werden doch nur mehr Sünden sein. Wir haben noch nicht einmal zu beten gelernt, wozu sollen wir uns dann mit Kindergärten befassen. Die Kirche ist für das Beten da, nicht aber für Geschäftigkeit . . .‹ *Natürlich ist in einer solchen Ekklesiologie kein Platz für das Problem der Christianisierung Rußlands.* Mehr noch: So entsteht gewissermaßen *ein Christentum besonderer Art, das viele* mit dem Wesen der Rechtgläubigkeit zu identifizieren oder *durch die Ausschließlichkeit unseres sozial-ideologischen Systems zu rechtfertigen versuchen.* Wir haben uns an eine solche Apologetik [Verteidigung] bereits gewöhnt. Doch ist sie heute vonnöten? Und für wen? Mit der Krise unseres kirchlichen Lebens ist es schon zu weit gekommen, doch machen nicht nur *wir* sie durch. In der russischen Kirche sind mit besonderer Anschaulichkeit nur einige Symptome jener *allgemeinen* Krankheit aufgetreten, die mehr oder weniger jetzt die Christenheit *auf der ganzen Welt* befallen hat. Deshalb müssen viele unserer Probleme in einer erweiterten Perspektive betrachtet werden — im *Ausblick auf die allgemeine Krise des kirchlichen Bewußtseins in einer säkularen Welt«* (S. 185). — »Diese zwei Seiten der christlichen Beziehung zur Welt — *tätige Teilnahme* an ihrer Verwandlung [zum einen] und *Lossage von ihren Versuchungen* [zum anderen] — lassen sich nur sehr schwer in Übereinstimmung bringen, wie die Erfahrung lehrt« (S. 187).

In der anschließenden kritischen Auseinandersetzung mit den Fehlhaltungen des *Kosmismus,* ohne Geschichts- und Personalitätsbewußtsein einerseits und des konformistisch auf die Gemeinschaft bezogenen religiösen *Individualismus* andererseits, *lehnte Barabanov die Ideologie des Asketismus und der demütig gehorsamen Unterwerfung unter die profanen Autoritäten ab.* Der innere Widerspruch des heutigen kirchlichen Lebens mit seinen heftigen Schwankungen zwischen den Extremen altersschwachen Bewahrens und modernistischen Nachahmens ohne Schöpferkraft finde seinen Ausdruck nicht nur in einer tragischen *Spaltung von Kirche und Welt,* sondern darüber hinaus auch in einer tragischen *Spaltung der Welt selbst, weil es »dem Menschen unmöglich« ist, »sich in der Welt völlig ohne Gott ›einzurichten‹«* (S. 191). Leiste der religiöse Eifer dem Gegensatz von Kirche und Welt Vorschub — und zwar dadurch, daß er Christus als den »Richter dieser Welt«, nicht als ihren »Retter« und »Erlöser« verkünde (vgl. S. 192), so sei umgekehrt »modernistische Anpassung der Kirche in Wirklichkeit nichts anderes als eine tiefe Verstrickung in die weltliche Kultur« (S. 194) und ein so *zur Ideologie gewordenes Christentum* kaum geeignet, die Spaltung der Welt selbst zu überwinden, da *»Ideologie,* wie unbedingt-wahr sie auch erschiene, *nicht fähig ist, den Menschen zu befreien«* (S. 196).

Barabanovs Schlußfolgerung aus diesen Überlegungen lautete: »Wir haben von dem zu reden, was sich *jenseits sowohl von Modernismus als auch von Konservatismus* befindet, von dem Ewig-Lebenden, dem Absoluten in dieser relativen Welt, von dem Ewig-Alten und zugleich Ewig-Jungen. Unser Historismus muß metahistorisch sein, *nicht nur Durchbruch zur Ewigkeit, sondern Gegenwart dieser Ewigkeit in unserer Zeit, der Metahistorie in der Geschichte.* Die christliche Aktivität soll nicht zur Reformation, sondern zur Transformation christlichen Bewußtseins und Lebens führen und über sie zur Verwandlung der Welt« (S. 197).

Den Hintergrund der Studie Barabanovs erhellte *Jurij Glazov* mit überzeugendem Engagement in seinem eindrucksvollen Buch »*Tesnye vrata — Vozroždenie russkoj intelligencii*« (Die enge Pforte — Wiedergeburt der russischen Intelligencija; London 1973), dessen Titel an Mt 7,13 und Lk 13,24 erinnert (Vchodite tesnymi vratami; potomu čto široki vrata i prostranen put', veduščie v pogibel', i mnogie idut imi — Tretet ein durch die enge Pforte. Denn weit und breit ist der Weg, der ins Verderben führt, und viele sind es, die auf ihm hineingehen). Vgl. im vorliegenden Zusammenhang besonders Kapitel VII: Načalo ėpistoljarnoj kampanii (Beginn der Kampagne in Briefform; S. 145—160): Nach der Kirchenversammlung des Jahres 1961, deren Beschlüsse den orthodoxen Klerus völlig vom Staat abhängig gemacht hatten, protestierten zwei Priester — *Nikolaj Ešliman* und *Gleb Jakunin* — in einem Schreiben vom Dezember 1965 an den Patriarchen von ganz Rußland *Aleksij* (1945—1970) und an *Nikolaj Podgornyj,* den damals gerade ins Amt (des Staatspräsidenten) berufenen Vorsitzenden des Präsidiums des Obersten Sowjet der UdSSR (1965—1977), »leidenschaftlich und entschieden *gegen die außerordentliche Willfährigkeit der Kirche im Hinblick auf den Staat* und den Ausschuß für Staatssicherheit (KGB)« (S. 145). Dies war der Anfang der sogenannten »Briefkampagne«, die auch ein bezeichnendes Licht auf die sowjetische Intelligencija warf.

20 Siehe *Valerij Aleksandrovič Kuvakin,* Kritika ėkzistencializma Berdjaeva (Kritik des Existentialismus Berdjaevs), Moskau 1976.

21 Siehe *Nikolaj P. Poltorackij* (Hrsg.), Russkaja religiozno-filosofskaja mysl' XX veka. Sbornik statej (Das russische religiös-philosophische Denken des 20. Jahrhunderts. Artikelsammlung), Pittsburgh 1975; darin von *George L. Kline* »Spor o religioznoj filosofii: L. Šestov protiv V. Solov'ëv (ein Streit um die Religionsphilosophie: *L. Šestov* gegen *Solov'ëv),* S. 37—53.

Manfred Spieker

Eurokommunismus und Christentum
Zu den Grenzen des Dialogs

Vorbemerkung

Die Marxsche Formel von der Religion als dem »Opium des Volkes« ist bei den Eurokommunisten weitgehend außer Kurs geraten. Insoweit sich in eurokommunistischen Dokumenten überhaupt noch Beschreibungen oder gar Definitionen der Religion finden lassen, laufen diese darauf hinaus, die Religion als ein inneres Motiv zum Engagement für den Menschen und für eine friedliche, gerechte Welt zu definieren, ein Motiv, dem in der Sicht der Eurokommunisten für die reale Wirksamkeit freilich die Instrumente fehlen. Außer Kurs geraten ist aber auch die weltanschauliche Dimension des Marxismus-Leninismus. Die westeuropäischen Kommunisten bekennen sich zwar weiterhin zu Marx und Engels, zu Lenin und anderen jüngeren »Klassikern« ihrer Ideologie, wie Gramsci und Togliatti, sie präsentieren diese Ideologie aber nicht mehr einstimmig als eine dogmatische Sicht von Mensch, Welt und Geschichte, sondern überwiegend als ein Instrument zur Analyse der politischen und sozialen Verhältnisse, als eine »Methodologie der historischen Initiative«.

Außer Kurs geraten sind damit auch die Bekenntnisse zum Atheismus. An ihre Stelle treten meist die Bekenntnisse zum laizistischen Staat, in dem weder eine religiöse Konfession noch der Atheismus Privilegien genießen sollen. Die Frage, ob der Atheismus ein konstituierender Bestandteil des Marxismus-Leninismus bzw. des historischen und dialektischen Materialismus oder des wissenschaftlichen Sozialismus sei, wird meist umgangen. Die Katholiken gelten den Kommunisten in Italien, Spanien und Frankreich als ein zentraler Teil der Bevölkerung, ohne deren Mithilfe an den Aufbau des Sozialismus nicht zu denken sei, weshalb sie sich als Partner für ein Bündnis umworben sehen.

Haben die Eurokommunisten die Religionskritik von Marx, Engels, Lenin und den orthodoxen Kommunisten in einem Maße revidiert, daß dieses Werben um einen historischen Kompromiß auf einem tragfähigen Fundament beruht oder wenigstens von einem neuen Verhältnis zwischen Kommunisten und Katholiken in diesen Ländern gesprochen werden kann? In einem ersten Schritt ist dieser Wandel der orthodoxen Religionskritik nachzuzeichnen (I.). Um diesen Wandel angemessen beurteilen zu können, ist eine wenigstens skizzenhafte Beschreibung der Marxschen Religionskritik notwendig. Erst vor dem Hintergrund einer solchen Skizze läßt sich erkennen, welche Elemente der orthodoxen Religionskritik in den 60er und 70er Jahren revidiert und welche beibehalten wurden. Diese Skizze und die Analyse dessen, was revidiert bzw. nicht revidiert wurde,

sind einem zweiten Schritt vorbehalten (II.). Daß die neuen Akzente in der marxistischen Religionskritik bei einem Teil der Christen, vor allem den »Christen für den Sozialismus« und der sie inspirierenden Theologie der Befreiung eine Marxismus-Rezeption zur Folge hatte, die bis zur Selbstverleugnung ging, ist in einem dritten Schritt zu zeigen (III.). In einem abschließenden vierten Schritt ist dann die Distanzierung vom Atheismus sowie ihr Konzept des laizistischen Staates zu prüfen (IV.).

I. Der Wandel der orthodoxen Religionskritik

Um das Verhältnis der Eurokommunisten zur Religion und zur katholischen Kirche angemessen zu bestimmen, ist es notwendig, die Entwicklung der marxistischen Religionskritik bis zum Beginn der 60er Jahre zurückzuverfolgen, in eine Zeit also, in der vom Eurokommunismus noch nicht die Rede war, in der aber das Pflänzchen zu keimen beginnt, das ab Mitte der 70er Jahre dann Eurokommunismus genannt wird. Dieser Rückblick empfiehlt sich, weil der Eurokommunismus eine politische Doktrin über den aus der Sicht der westeuropäischen Kommunisten besten Weg zum Sozialismus in den Industriegesellschaften Westeuropas und keine genuine Theorie oder Kritik der Religion ist. Er stützt sich in diesen Fragen vielmehr auf den Neomarxismus, der sich in der ersten Hälfte der 60er Jahre nicht nur in West-, sondern auch in Osteuropa entwickelt hat.

Kommunistische Intellektuelle artikulieren in jenen Jahren ein ganz neues Bedürfnis nach Information und Dialog, ein Bedürfnis, das sie bis zum XX. Parteitag der KPdSU 1956 unterdrücken mußten und das sich auch nach der Demaskierung Stalins durch Chruschtschow auf jenem Parteitag erst allmählich — am schnellsten in der KPI — Bahn bricht. Als Partner eines Dialogs gelten in jenen Jahren nicht nur die Christen, sondern alle relevanten geistigen Strömungen, vor allem der Existentialismus. Aber im Mittelpunkt des Dialogbemühens stehen doch die Christen, d. h. vor allem die Katholiken. Ihr Bevölkerungsanteil macht sie in allen romanischen Ländern zu einer zentralen politischen Kraft, die andere Methoden der Auseinandersetzung erfordert, als sie in den kommunistischen Ländern Osteuropas — von Polen abgesehen — üblich waren. Zu diesem Aufbruch auf der Seite der Kommunisten kommt ein den Dialog fördernder Aufbruch auf der Seite der Katholiken, der in dem 1961 beginnenden und 1965 schließenden II. Vatikanischen Konzil, aber auch in der Enzyklika »Ecclesiam Suam« Papst Pauls VI. 1964 seinen deutlichsten Ausdruck findet.

Gewiß werden die Anfänge und die Motive des Dialogs auf der Seite der Kommunisten häufig anders gesehen. Man habe den Dialog mit den Christen seit den 30er Jahren gefordert, sei aber erfolglos geblieben, weil die Kirche in Westeuropa nach dem Zweiten Weltkrieg die Restauration des Kapitalismus unterstützt und erst unter Papst Johannes XXIII. den Geist eines antikommunistischen Kreuzzuges aufgegeben habe[1]. Doch wird

diese Perspektive weder der von Pius XI. bis zu Johannes Paul II. reichenden Kontinuität der kirchlichen Beurteilung des Marxismus-Leninismus noch der Zäsur gerecht, die der XX. Parteitag der KPdSU in der Geschichte des Weltkommunismus darstellt.

Was die neuen Akzente in der marxistischen Religionskritik betrifft, so fällt zunächst ein neuer Stil auf. Die Religion wird nicht mehr als Illusion, als mittelalterlicher Unsinn, als Hirngespinst, als Seligkeitsegoismus und Pfaffenphilosophie, als Fideismus oder Opium abgetan[2], sondern zum Gegenstand nicht nur intensiver, sondern auch originärer Beschäftigung gemacht. Die Protagonisten des Dialogs auf marxistischer Seite wie Roger Garaudy, Milan Machovec, Viteslav Gardavsky u. a. begnügen sich zur Begründung ihrer Religionskritik nicht mehr mit dem, was Marx, Engels oder Lenin über die Religion sagten. Sie bemühen sich, das Christentum aus seinen eigenen Manifestationen kennenzulernen. Sie lesen christliche Theologen, sogar die Bibel; sie setzen sich mit Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils auseinander und beginnen ausführliche Diskussionen mit christlichen Gesprächspartnern[3].

Bleibt das Ziel dieser neuen Beschäftigung mit dem Christentum in den ersten Jahren noch die Intensivierung und Verbesserung des Kampfes gegen die Religion und der Nachweis, daß der Glaube der Christen in letzter Instanz doch eine Selbstentfremdung sei[4], so gewinnt die Religionskritik in der zweiten Hälfte der 60er Jahre durch die zunehmende Verbindung mit marxistischer Selbstkritik und dem Versuch, den Marxismus als Humanismus zu interpretieren, auch inhaltlich neue Akzente. Man könne über die Religion, meint Garaudy 1965, »nicht einzig und allein in Entfremdungsbegriffen handeln«[5]. Daß der Glaube die Menschen immer vom Handeln abgehalten habe, stehe »in flagrantem Widerspruch zur geschichtlichen Wirklichkeit«[6]. Dem Christentum wird bescheinigt, »echte Probleme« aufgegriffen und »reale Fragen« gestellt zu haben. Zwar habe es die falschen Antworten bzw. Lösungen angeboten, aber es habe doch auf existentielle Bedürfnisse des Menschen reagiert und auch einige positive Beiträge zur Geschichte der Menschheit und zur Errichtung einer universalen Kultur, ja sogar zur revolutionären Bewegung der unterdrückten Massen geleistet. So habe das Christentum den Menschen aus seinem für die griechische Antike typischen Eingebundensein in den Kosmos gelöst und der menschlichen Person eine originäre Bedeutung sowie ein Bewußtsein der Subjektivität verliehen, es habe das Problem der Transzendenz ins Bewußtsein gerückt und den existentiellen Wert der Liebe verdeutlicht.[7]

Wie die meisten Revisionen des orthodoxen Marxismus-Leninismus in jenen Jahren, wird auch die gewandelte Religionskritik zunächst als eine Restauration der ursprünglichen Lehre von Karl Marx vorgestellt. Marx habe die Religion nicht nur als Opium, sondern auch als Protest definiert, d. h. sie galt ihm nicht nur als eine Droge, mit der sich der Gläubige über das Elend und die Ausweglosigkeit seiner sozialen Lage hinwegtröstete, sondern auch als Zeichen eines Protestes, eines stummen Widerstandes gegen diese Lage.[8] Aufgrund dieser Trennung der Opiumfunktion und der Protestfunktion der Religion wird dann behauptet, Marx habe mit seiner Religionskritik nicht die Religion schlechthin, sondern eine ganz bestimmte historische und soziale Gestalt der Religion,

eben das protestantische Christentum Preußens in der Zeit Friedrich Wilhelms IV., treffen wollen. Seine Definition der Religion als Opium sei keine »metaphysische Wesensbestimmung der Religion«, sondern Ausdruck einer Erfahrung in einer bestimmten geschichtlichen Periode und in einem bestimmten geographischen Raum.[9] Auch auf der Seite christlicher Gesprächspartner wird diese These aufgegriffen und teilweise auch zur Grundlage einer Annäherung an den Marxismus gemacht.[10]

Die Trennung der Opiumfunktion und der Protestfunktion der Religion ist schließlich auch die Grundlage dafür, im Christentum Religion und Glauben zu unterscheiden. Die Religion wird als Ideologie und Weltanschauung interpretiert. Sie gilt als »Entfremdung des Glaubens« und fällt unter das Opiumverdikt.[11] Der Glaube dagegen wird auf ein »Engagement unseres gesamten theoretischen und praktischen Seins« für diese Welt, für wahre Menschlichkeit reduziert.[12] Er gilt als eine von Dogmen und Institutionen gelöste Offenheit für die Zukunft und als »Erweiterung unserer Handlungsmöglichkeiten«.[13] Er fällt nicht nur nicht unter das Opiumverdikt, sondern wird gelegentlich sogar als Sauerteig, ja als Stimulans zur Revolution interpretiert. So endet die Trennung der Protestfunktion von der Opiumfunktion mit der Behauptung, daß in der gegenwärtigen Gestalt des Christentums das Moment des Protestes gegenüber dem Moment des Widerscheins des Elends »vorrangig zu werden beginnt«,[14] und mit dem Appell an die Kommunisten, in jeder Etappe der Geschichte des Christentums »den Widerschein von der Protestation, das Opium vom Sauerteig, den Glauben von der Ideologie, das konstantinische Moment vom apokalyptischen Moment, die existentielle Forderung von ihrer Entfremdung« zu unterscheiden.[15]

II. Probleme der neuen Religionskritik

Vor dem Hintergrund der geläufigen Bestimmung der Religion als »Opium des Volkes« bei den marxistischen Klassikern und in den verbreitetsten marxistischen Lehrbüchern sind diese Akzente neu. Sie verändern das Klima und fordern den Dialog, aber sie stecken doch voller Probleme. Sie werden weder Karl Marx noch dem christlichen Selbstverständnis gerecht, und sie finden auch nicht gleich in allen westeuropäischen kommunistischen Parteien Zustimmung.

Was das Verhältnis dieser Religionskritik zu Karl Marx betrifft, so ist durch ihn weder die Trennung der Protestfunktion von der Opiumfunktion noch die Historisierung der Religionskritik, d. h. ihre Reduzierung auf eine Kritik der historischen und sozialen Gestalt des Christentums im 19. Jahrhundert, gedeckt. Für Marx und den klassischen Marxismus ist die Protestfunktion untrennbar mit der Opiumfunktion der Religion verbunden. Wenn er die Religion als Opium definiert, dann beansprucht er damit, nicht nur eine Aussage über die Religion, sondern zugleich über den Gläubigen und die Lage, in der dieser sich befindet, zu machen. Elend und Entfremdung seien die Kennzeichen dieser Lage, in der der irregeführte und keinen Ausweg sehende Mensch zur Religion wie zu einer Droge flüchte, die ihm über das Elend und die Entfremdung hinwegzuhel-

fen verspreche, indem sie die Existenz eines jenseits der Geschichte für ausgleichende Gerechtigkeit sorgenden Gottes vorgaukele. So werde der Mensch nicht nur betrogen, sondern auch vom politischen Kampf gegen die in den Eigentums- und Produktionsstrukturen liegenden Ursachen des Elends und der Entfremdung abgehalten. Die Religion gilt so als Ausdruck des Elends, der Entfremdung und Ausweglosigkeit des Menschen, zugleich aber, weil der Gläubige dieses Elend als solches ja erkenne, sich dagegen wehre und durch die Religion seine Aufhebung erhoffe, als ein Zeichen des Protestes. Da sie andererseits die ökonomischen und sozialen Ursachen des Elends nicht zu erkennen vermöge, sei sie unfähig, den Weg zu seiner Aufhebung zu zeigen. Ihr Widerspruch sei deshalb hilflos, und gerade als ein solch hilfloser und illusorischer Protest sei die Religion das Opium des Volkes. »Das religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elends und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volkes.«[16]

Daß die hier untrennbar verbundenen Funktionen des Opiums und des Protestes in der neomarxistischen Religionskritik getrennt werden, ist — zumindest für den französischen Sprachkreis — wohl auch durch die mißverständliche französische Übersetzung der Marxschen »Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie« bedingt, in der aus dem Marxschen »in einem . . . und in einem« ein »einerseits — andererseits« wird. »La réligion est pour une part l'expression de la détresse réelle et pour l'autre la protestation contre la détresse réelle.«[17]

Daß Marx die Protestfunktion und die Opiumfunktion der Religion nicht als Alternativen konzipiert und nicht verschiedenen konkreten Gestalten des Christentums zugeordnet hat, daß er seine Religionskritik also nicht als eine historisch und sozial bedingte, sondern als eine philosophische, radikale, d. h. zeitlose Gültigkeit beanspruchende Kritik verstanden hat, ist in erster Linie der Anthropologie seiner Frühschriften zu entnehmen, die in seinem späteren Werk zwar nicht mehr in der gleichen Weise thematisiert, aber nie revidiert wird. Für Marx ist der Mensch der große Rivale Gottes, der sich von allem Elend und von aller Entfremdung, unter der er leidet, selbst befreien kann. Er ist ein Wesen, das sich durch die Arbeit selbst schafft, das keine Autorität über sich anerkennt und dessen Prototyp Prometheus ist, jene Gestalt aus den Tragödien des Aeschylos, die das Feuer vom Himmel holen und sich lieber an einen Felsen schmieden und von Adlern zerhacken lassen als sich den Göttern unterwerfen wollte.[18] Die Souveränität Gottes und die Souveränität des Menschen sind für Marx sich ausschließende Gegensätze.[19] Die Existenz Gottes impliziert für ihn die Unselbständigkeit des Menschen. So wird die Kritik der Religion für Marx gleichsam die Voraussetzung für die Menschwerdung des Menschen. Sie hat zunächst die Funktion, den noch in der Entfremdung lebenden und dem Opium der Religion verfallenen Menschen zu enttäuschen, weil sie ihm sein Opium entziehe, aber diese Enttäuschung sei notwendig, »damit er denke, handle, seine Wirklichkeit gestalte wie ein . . . zu Verstand gekommener Mensch, damit er sich um sich selbst und damit um seine wirkliche Sonne bewege«[20]. Die Religionskritik endet

für Marx konsequenterweise »mit der Lehre, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen« ist, und diese Lehre wiederum gilt nicht nur als Voraussetzung, sondern geradezu als Gebot, als »kategorischer Imperativ« zur Revolution.[21] Dieser prometheische Ansatz der Anthropologie zeigt, daß der Atheismus von Marx radikal, d. h. nicht eine Folge seiner Religionskritik, sondern ihre Voraussetzung ist[22].

Die Neomarxisten geben — von einigen jugoslawischen Autoren abgesehen[23] — trotz der neuen Akzente in der Religionskritik und trotz ihrer Kritik an der Marxschen Anthropologie, vor allem an der Reduzierung des Menschen auf ein Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse, diesen prometheischen Ansatz nicht preis. Die Entdeckung der Individualität des Menschen, die diese Anthropologie prägt und die sehr folgenreiche Auswirkungen auf andere Teile der marxistischen Weltanschauung, vor allem die Erkenntnistheorie, die Geschichtsphilosophie, die Ethik und schließlich auch die politischen Doktrinen, hat, hindert die Neomarxisten in der Regel nicht, in das Marxsche Postulat des totalen Menschen einzustimmen und von den Christen zu fordern, sie sollten das »prometheische Streben nach einer fortgesetzten Schöpfung der Welt und des Menschen durch den Menschen« anerkennen, sich »die Lehren des Marxismus über die Unterdrückung des Menschen und die Methoden zu seiner Befreiung zu eigen« machen und »zusammen mit den Marxisten die Aufgabe der sozialen Reform . . . lösen«, andernfalls ihr Christentum doch Opium bliebe.[24]

Die Frage, ob die neomarxistische Religionskritik, insoweit sie dem Christentum positive Beiträge zur Kulturgeschichte der Menschheit bescheinigt, bei der Umschreibung dieser Beiträge dem Selbstverständnis der Christen gerecht wird, kann hier nur angerissen werden. Wenn diese positiven Leistungen des Christentums darin bestehen sollen, daß es den Menschen das Bewußtsein der Subjektivität, der Transzendenz und der Liebe vermittelt habe, dann wäre zu prüfen, ob die hier verwandten Begriffe der Subjektivität, der Transzendenz und der Liebe sich mit dem christlichen Verständnis dieser Begriffe decken. Dies ist jedoch weder beim Begriff der Transzendenz noch bei dem der Liebe der Fall. Die Transzendenz wird beispielsweise von Garaudy auf das »dialektische Überschreiten« einer gegebenen Situation reduziert, das von jeder metaphysischen oder religiösen Bindung gelöst ist.[25] Auch die Trennung von Glaube und Religion wird dem Selbstverständnis des weitaus größten Teils der Christen nicht gerecht. Für ihn sind religiöse Dogmen und kirchliche Institutionen keine Entfremdung des Glaubens, sondern seine zeitgemäße, irdische Gestalt, ja seine notwendige Voraussetzung. Für Garaudy hingegen haben Institutionen und Dogmen »seit langem aufgehört, zeitgenössisch zu sein«[26]. Als Prototyp dieser unzeitgemäßen religiösen Institution gilt in der Regel die katholische Kirche, die »immer mit der Macht und mit allen rückschrittlichen Kräften paktiert« bzw. »seit Konstantin die Kämpfe der Unterdrückten gebremst oder bekämpft« und die Realisierung von Gerechtigkeit, Freiheit und Glück in eine andere Welt verlegt habe.[27] Sie habe somit »als Institution stets eine durch und durch negative Rolle gespielt«[28]. Der Widerstand gegen sie wird so zur »unerläßlichen Voraussetzung für die Befreiung des Menschen«[29].

Die Tatsache, daß die neuen Akzente der Religionskritik dem Selbstverständnis des größten Teils der Christen nicht gerecht werden, bedeutet allerdings nicht, daß sie zum Gemeingut der westeuropäischen Kommunisten geworden wären. In den 60er Jahren stößt Garaudy beispielsweise in der KPF, sieht man von dem damaligen Generalsekretär Waldeck Rochet ab[30], auf heftigen Widerspruch, der sich in der Kulturdebatte des Zentralkomitees im März 1966 und in der auf die Publikationen seines Buches »Marxismus im 20. Jahrhundert« folgenden Diskussion in der theoretischen Monatszeitschrift Cahiers du Communisme 1966 und 1967 artikuliert[31]. Erst in den 70er Jahren folgt die KPF, nachdem sie Garaudy wegen seines Revisionismus längst ausgeschlossen hatte, dieser Linie, und dies auch nur für den Zeitraum zwischen 1973 und 1978. Unter den damals noch in der Illegalität bzw. im Exil agierenden spanischen Kommunisten folgt diesem Kurs in den 60er Jahren vor allem Manuel Azcarate und in den 70er Jahren dann auch Santiago Carrillo. Am frühesten und am weitesten verbreitet ist er unter den italienischen Kommunisten, wo er nicht nur von den Intellektuellen der Partei wie Cesare Luporini, Lucio Lombardo-Radice und Salvatore di Marco, sondern auch von den Generalsekretären vertreten wird.

III. Die Rezeption der neuen Religionskritik in der Theologie der Befreiung

Ungeachtet der Tatsache, daß die neuen Akzente der neomarxistischen Religionskritik dem Selbstverständnis der meisten Christen nicht gerecht werden, gibt es doch auch in der Theologie eine Strömung, die sich die neomarxistische Religionskritik zu eigen macht. Sie hat sich seit Beginn der 70er Jahre unter dem Etikett der »Theologie der Befreiung« vorwiegend in Südamerika entwickelt. Ihre Wurzeln reichen in die politische Theologie von Johann B. Metz, in die Theologie der Hoffnung von Jürgen Moltmann und in die Theologie der Revolution, deren These, daß Gott sich dem Menschen in der Gewalt offenbare, von der neomarxistischen Religionskritik wiederum bereitwillig als ein Weg zur Einheit von Marxisten und Christen aufgegriffen wird.[32]

Die Theologie der Befreiung übernimmt die Metzsche These von der Konvergenz von Transzendenz und Zukunft, radikalisiert sie und verbindet sie mit einer Politisierung der Hoffnung.[33] Die von Gott dem Menschen zugesagte »neue Welt« wird auf eine diesseitige, geschichtliche, auf eine politisch bzw. revolutionär herzustellende Welt reduziert. Das Neue Testament wird als eine Kampfschrift interpretiert. Der »Kampf gegen Menschen und Gesellschaftsverhältnisse, die . . . den sozialen Fortschritt bremsen«, wird zu einer »religiösen Pflicht«[34], die Liebe zu einem Gebot, Religion und Revolution zu verschmelzen.[35] Die im Neuen Testament gebotene Feindesliebe bereitet dieser Interpretation keine Schwierigkeiten. »Man liebt den Unterdrücker, indem man ihn anklagt und bekämpft. Die Liebe zu denen, die in einem zweifelsfreien Zustand der Sünde leben, verpflichtet uns, gegen sie zu kämpfen und sie so aus diesem Zustand zu befreien«[36]. Auch der Kreuzestod Christi nötigt diese Theologie der Befreiung nicht zu Selbstzweifeln. Man dürfe aus diesem Tod »nicht den Schluß ziehen, daß Christus damit den Men-

schen die Wege zu ihrer Befreiung aus der Selbstentfremdung aufzeigen wollte. Seine Mittel und Wege stehen in einem anderen zeitgeschichtlichen Zusammenhang . . . Er konnte seinen Sieg bis zur Auferstehung vertagen, die Armen dagegen können nicht warten«[37].

Daß diese Theologie die Politik zur leitenden, sinngebenden Instanz des Lebens inthronisiert und somit gleichsam ein Anti-Evangelium propagiert, erscheint ebenso konsequent wie der Aufruf zur gemeinsamen Revolution von Christen und Marxisten. Die in das Neue Testament hineingelesene Kampfbereitschaft müsse mit der Kampfbereitschaft weltlicher Revolutionäre zu einem gemeinsamen Engagement verbunden werden.[38] Die gemeinsame Revolution ist aber allein aufgrund marxistischer Motive hier und wie immer gedeuteter christlicher Motive dort noch nicht möglich. Sie bedarf auch einer handlungsleitenden Theorie. So übernimmt die Theologie der Befreiung die ihnen von Marxisten als Schlüssel für jede Analyse der Wirklichkeit angebotene Theorie des Klassenkampfes.[39] Neutralität im Klassenkampf sei auch für den Christen nicht möglich. »Man hat nur die Wahl zwischen der Gewalttätigkeit der Unterdrücker und der Gewalttätigkeit der Unterdrückten.«[40] Diese Theorie wird derart konsequent übernommen, daß ihr auch die Einheit der Kirche geopfert wird. Diese Einheit wird als eine Fiktion denunziert, die nur dazu diene, den inmitten der Kirche anzutreffenden Klassenkampf zu verschleiern.[41] Sie sei erst dann möglich, wenn auch die Welt eine Einheit geworden sei.[42] So ist es schließlich konsequent, wenn eine »Spaltung der Kirche« in einen prophetischen bzw. apokalyptischen Teil einerseits und in einen konstantinischen, unterdrückenden Teil andererseits fürs erste als ein Zeichen der Hoffnung interpretiert wird[43] und wenn die Gemeinschaft der Revolutionäre an die Stelle der Gemeinschaft der Getauften bzw. der Gläubigen tritt.[44] Der denunziatorische, anklägerische Stil, in dem die Anwälte der Theologie der Befreiung den Dialog mit ihren Kritikern führen, spiegelt die konsequente Übernahme der Theorie des Klassenkampfes.

Diese Theologie ist zwar auf vielfältige und kompetente Kritik gestoßen[45], sie mußte sich ihre Verfälschungen der christlichen Heilsbotschaft auch von Papst Johannes Paul II. vorhalten lassen[46], aber sie hat nicht nur in Lateinamerika, sondern weltweit Verbreitung gefunden[47] und ist über die Bewegung »Christen für den Sozialismus« auch in Westeuropa virulent geworden. Daß Neomarxisten und Eurokommunisten in ihr die Zukunftsperspektive einer Einheit von Marxisten und Christen sehen und die von ihr beeinflußten Christen als Bündnispartner umwerben, ist nicht weiter verwunderlich[48], wenngleich sich die »Christen für den Sozialismus« gelegentlich noch weiter links als die Eurokommunisten ansiedeln und beispielsweise in Italien die Versuche eines historischen Kompromisses von Kommunisten und Katholiken als einen »bürgerlichen« Kompromiß abgelehnt haben. Auch die KPI vermeidet es in der Regel, gerade die der Theologie der Befreiung folgenden Christen als bevorzugte Bündnispartner anzusprechen. Sie will für den großen Kompromiß keine Sekte, sondern einen großen Teil der Katholiken gewinnen und weiß die »Christen für den Sozialismus«, insoweit sie nicht revolutionären Zirkeln links von ihr anhängen, ohnehin auf ihrer Seite.

IV. Atheismus, Laizismus und Religion bei den Eurokommunisten

Insoweit die neuen Akzente der marxistischen Religionskritik von den eurokommunistischen Parteien in Parteitagsresolutionen oder vergleichbaren Dokumenten oder von den Generalsekretären aufgegriffen werden, geschieht dies in der Regel nicht im Zusammenhang mit philosophischen Erörterungen über die Religion, sondern entweder im Kontext strategischer Überlegungen über den nationalen Weg zum Sozialismus, auf dem die Unterstützung durch breite Schichten der Katholiken als unabdingbar betrachtet wird, oder im Zusammenhang mit einer Skizzierung des laizistischen Staates, der als Modell gilt, das sie realisieren wollen, wenn sie die Regierung übernommen haben. Bereits Togliatti geht auf leichte Distanz zum Opiumverdikt der traditionellen Religionskritik. In seiner vielzitierten Rede von Bergamo meint er im Oktober 1963, daß das religiöse Bewußtsein, also der Glaube, nicht in jedem Fall ein Hindernis für die Beteiligung am Aufbau des Sozialismus sei, ja, daß er das Streben nach einer sozialistischen Gesellschaft sogar fördern könne.[49]

Sowohl der Zentralkomitee-Entwurf einer neuen KPI-Generallinie von 1965 als auch die Rede Longos auf dem XI. Parteitag 1966 bekunden dann erstmals Respekt vor der Religionsfreiheit. Wesentlich intensiviert wird das Bemühen um die Katholiken schließlich 1973, nachdem sich die KPI zur Strategie des historischen Kompromisses entschlossen und erklärt hat, den Sozialismus nicht mehr mit knappen Mehrheiten, sondern nur auf der Basis breiter Bündnisse errichten zu wollen. 1975 findet das Bekenntnis zur Glaubensfreiheit Eingang in die Grundrechtskataloge der gemeinsamen Erklärungen der italienischen Kommunisten mit den spanischen einerseits und den französischen andererseits. In der Schlußresolution ihrer gemeinsamen Konferenz am 2./3. März 1977 bekennen sich die Generalsekretäre von KPI, KPSp und KPF ebenfalls zu diesem Grundrecht. Einen politischen Höhepunkt erreicht das Bemühen der italienischen Kommunisten um die Katholiken dann im Wahlkampf 1976, in dem auf den Listen der KPI mehrere sozialistische bzw. kommunistisch orientierte Katholiken als sog. »Unabhängige« kandidieren und auch in die Abgeordnetenkammer bzw. den Senat gewählt werden.

Gleichsam ideologische Höhepunkte sind jedoch der Briefwechsel zwischen Enrico Berlinguer und dem Bischof von Ivrea, Luigi Bettazzi, 1977[50] und der XV. Parteitag 1979, auf dem die Partei nicht nur erklärt, sich nicht zum Atheismus zu bekennen[51], sondern auch den Widerspruch ihres Statuts mildert, nach dem zwar jedermann, »unabhängig von Rasse, religiösem Glauben und philosophischer Überzeugung«, Parteimitglied werden konnte, sich dann aber auf den Marxismus-Leninismus verpflichten mußte. Wer sich nun der Partei anschließt, verpflichtet sich nach Art. 7 des neuen Statuts nur noch auf das Gedankengut der KPI und der revolutionären Arbeiterbewegung. Er darf nach dem die Rechte der Parteimitglieder aufzählenden Art. 6 darüber hinaus »bei der Erarbeitung des Programms und der Strategie der Partei auf jeder Ebene die eigenen ideellen und kulturellen Motivationen zum Ausdruck bringen und verteidigen« und ist »frei in philosophischer, wissenschaftlicher, künstlerischer und kultureller For-

schung«[52]. Das klingt zwar alles viel weniger dogmatisch als die Artikel 5 und 6 des alten Statuts, hebt für die Christen den Widerspruch aber nicht auf, da nach der Präambel des neuen Statuts der Marxismus-Leninismus bzw. das Werk von Marx und Engels einerseits und der »Impuls von historischer Tragweite«, den das Werk von Lenin gegeben habe, andererseits immer noch an vorderster Stelle des ideellen Erbes der Partei stehen, in den Werken dieser »Väter« der Atheismus aber als konstitutives Element enthalten ist. Die Formulierungen des neuen Statuts sind im Hinblick auf die Religion bzw. den Atheismus somit bestenfalls ambivalent. Sie sind »so vage . . ., daß sie doch wieder alle Türen offenhalten«[53].

Auch die Formulierung der berühmten These 14 des XV. Parteitags ist von dieser Ambivalenz nicht frei. Die Aussage, daß sich »die Partei als solche« nicht zum Atheismus bekenne[54], bedeutet weder eine Ablehnung des Atheismus noch das Eingeständnis, daß er vernünftig nicht zu begründen ist. Sie bedeutet lediglich den Verzicht auf den politischen bzw. den militanten Atheismus. Dieser Verzicht aber scheint nicht mehr und auch nicht weniger zu sein als ein Instrument der politischen Strategie. Dies wird in These 14 selbst zum Ausdruck gebracht: Die KPI bekräftige, so heißt es dort, »das Prinzip des Respektes der Religion, aller religiösen Freiheiten und das Prinzip der Erhaltung des religiösen Friedens, um das Zusammenleben und die demokratische Entwicklung zu sichern und so die Politik der Einheit unter der Bevölkerung zu sichern«[55]. Die Anerkennung der Religionsfreiheit hat also in erster Linie dem Ziel der KPI zu dienen, eine Volks- bzw. eine Massenpartei zu werden. So legitim dieses Ziel ist und so sehr diese Motivation für die Anerkennung der Religionsfreiheit eine Verbesserung der kommunistischen Beziehungen zu den Katholiken gegenüber der Vergangenheit bedeutet[56], der Respekt vor der Religion und den religiösen Freiheiten bleibt relativiert. Er ist nicht die Folge einer Einsicht in die Irrationalität des Atheismus, und er kann auch nicht als Anerkennung eines Menschenrechts interpretiert werden, eines Rechts also, das dem Menschen aufgrund seines Personseins zusteht und einem natürlichen, d. h. nicht »entfremdeten« Bedürfnis, zu glauben und aus dem Glauben zu leben, entspricht. Er bleibt ein Instrument im Rahmen der Strategie des historischen Kompromisses.

Der Versuch der italienischen Kommunisten, diese Strategie der Annäherung an die Katholiken durch einen Rückgriff auf Antonio Gramsci zu legitimieren und als kontinuierliche Politik auszuweisen, unterstreicht schließlich die Ambivalenz des ganzen Unterfangens. Zwar wünschte auch Gramsci ein friedliches Verhältnis zu den Katholiken, im besonderen zu den katholischen Massen, weil er sich der Notwendigkeit ihrer Unterstützung beim Aufbau des Sozialismus und der Gefahr der Isolation der Kommunisten im Falle repressiver Maßnahmen gegen die Religion bewußt war, aber gerade er ließ keinen Zweifel daran, daß die Religion im Laufe einer kulturellen Revolution, d. h. auf friedlichem Wege, zu eliminieren sei. Diese kulturelle Revolution entfaltet sich für ihn im Rahmen der »Hegemonie der Arbeiterklasse«, im Rahmen einer Strategie also, die sich zwar von der handstreichartigen Machteroberung der Oktoberrevolution unterscheidet und auf einen langwierigen Stellungskrieg abhebt, die aber entgegen dem, was

die italienischen Kommunisten suggerieren, keinen echten Pluralismus zuläßt, sondern geradezu als ein Synonym für die Diktatur des Proletariats gilt[57] und die Anwendung von Gewalt nicht ausschließt. Diese kulturelle Revolution impliziert darüber hinaus die Verbreitung der »Philosophie der Praxis«, d. h. des historischen Materialismus in der gesamten Gesellschaft, bedeutet »also doch wieder Marxismus für alle und nicht nur für die Parteimitglieder«[58].

Ambivalent ist aber nicht nur die Anerkennung der Religionsfreiheit, ambivalent bleibt auch der historische Kompromiß bzw. die Einheitspolitik selbst, zu deren Zweck die Religionsfreiheit anerkannt wird. Diese Einheitspolitik zielt nicht auf die von den Bedürfnissen eines friedlichen Zusammenlebens geforderte Einheit einer Gesellschaft, die jenseits dieser politischen Notwendigkeit pluralistisch bliebe und in der verschiedene geistige, kulturelle und politische Strömungen frei nebeneinander und im Wettbewerb miteinander leben könnten. Sie zielt vielmehr auf eine sozialistische Einheit, d. h. auf einen Zusammenschluß aller Kräfte zum Zweck des Aufbaus des Sozialismus. Nur wer den Sozialismus akzeptiert und aktiv unterstützt, ist in dieser Einheit willkommen. Der Pluralismus, der mit der Einheitspolitik suggeriert wird und zu dem sich die Eurokommunisten immer wieder bekennen, bleibt also ein amputierter Pluralismus.[59] Er steht im Dienst des Sozialismus. Besonders deutlich wird dies bei Santiago Carrillo. Wenn er sich »sehr gut ein sozialistisches Regime vorstellen (kann), das gemeinsam und sogar abwechselnd von den Kommunisten, den Sozialisten und den zum Sozialismus tendierenden Christen regiert wird«[60], oder wenn er verspricht, in einem sozialistischen Mehrparteiensystem würde »jede Partei ihre Besonderheit wahren«, im gleichen Satz aber fordert, daß dieses Parteienspektrum »ein gemeinsames Programm haben, gemeinsame Entscheidungen treffen, eine gemeinsame politische Führung aufweisen und eine gemeinsame Disziplin für gewisse Fragen entwickeln« müsse[61], dann erweisen sich seine Bekenntnisse zum Pluralismus schnell als gegenstandslos. Im Rahmen einer solchen Einheitspolitik bleibt Christen keine Handlungs- und Bewegungsfreiheit mehr. Der Anspruch einer führenden Rolle der von den Kommunisten nach dem Prinzip des demokratischen Zentralismus geführten Arbeiterklasse wird nicht preisgegeben.

Die Instrumentalisierung des Pluralismus und der Einheitspolitik zugunsten des Sozialismus führt schließlich dazu, daß die Katholiken sich unverhohlenen Spaltungsversuchen seitens der Kommunisten ausgesetzt sehen. Sie werden immer wieder in zwei Klassen geteilt, in eine fortschrittliche, zur Verständigung mit den Kommunisten bereite Klasse, der die Massen, intellektuelle Zirkel, wie die Christen für den Sozialismus und in Italien Teile der Democrazia cristiana zugerechnet werden, und in eine reaktionäre, die Verständigung mit den Kommunisten ablehnende und deshalb die Einheit des Volkes gefährdende Klasse, der meist die Führung der DC und die Amtskirche zugerechnet werden.

Da die ein Bündnis mit den Kommunisten ablehnenden Katholiken ihrerseits denunziert werden, eine Gefahr für die Einheit des Volkes zu sein, muß, wer für die Einheit des Volkes ist, in der Perspektive der KPI auch für ein Bündnis mit den Kommunisten sein.

Zu diesem Zweck sollen die Katholiken ebenso wie die Sozialdemokraten bzw. Sozialisten in bündniswillige und bündnisfeindliche getrennt werden. Schon Togliatti hatte diese Spaltung immer wieder zu seinen Zielen gerechnet. Die KPI müsse, so meinte er 1932, »darauf hinarbeiten, den Prozeß des Zerfalls der Homogenität der sozialdemokratischen und katholischen Arbeitermassen mit allen Mitteln zu forcieren, indem sie sich bemüht, in beiden Lagern die Gegensätze und den offenen Klassenkampf zu schüren«[62]. So sehr diese Formulierung der Stalinzeit entspricht, an der Sache hat sich bis heute nichts geändert. Lediglich die Formulierungen wurden geschmeidiger. Nach 1956 gilt es, die in den katholischen Massen wahrzunehmende Verschiebung nach links zu fördern und die rechten Katholiken in der Regierung zu stürzen.[63] Berlinguer kleidet das unveränderte Ziel der Spaltung dann noch eleganter in die Aufforderung an seine Genossen, die DC nicht »als eine unhistorische, fast metaphysische Kategorie«, sondern »marxistisch« und d. h. »in dem historisch-politischen Zusammenhang zu sehen« und bei ihren inneren Widersprüchen den Hebel anzusetzen.[64] Auf ihrem XV. Parteitag 1979 erklärt die KPI schließlich in These 68 ihrer Resolution, daß sie immer versucht habe, »ihre Anklage und ihrem Kampf gegen die Ausrichtung und die Regierungspraxis der DC mit einer Aktion zu verbinden, die dazu angetan war, in der DC eine Richtungsänderung und eine politische Vorwärtsentwicklung in Richtung auf eine progressive Volkspartei auszulösen«[65].

Aber nicht nur die DC als die Partei der Katholiken ist Adressat dieser Spaltungsversuche[66]. Auch die Katholiken selbst werden immer wieder in fortschrittliche und bündniswillige einerseits und in reaktionäre und bündnisfeindliche andererseits geteilt. Die Masse der Katholiken, die Azione Cattolica, die katholische Jugendorganisation und die christlichen Gewerkschaften, gelten als progressiv oder zumindest potentiell progressiv, als bereit und fähig zum gesellschaftlichen Engagement und zur Kritik an der kapitalistischen Gesellschaft, wenn die Kommunisten sich ihrer nur richtig annehmen.[67] Der Episkopat dagegen gilt als reaktionär, sein gesellschaftliches Engagement wird als »klerikale Einmischung« in die Politik zurückgewiesen[68]. Das mit der Strategie des historischen Kompromisses bzw. der Einheitspolitik verfolgte Bündnis von Kommunisten, Sozialisten, Sozialdemokraten und Katholiken erweist sich somit zumindest für die Katholiken — gleichgültig ob in der DC organisiert oder nicht — als Sprengsatz. Die Katholiken können ihren Glauben nur insoweit in die Gesellschaft einbringen, als sie sich an dem von den Kommunisten dirigierten Aufbau des Sozialismus beteiligen. Sie können sich nur solange auf die religiösen Freiheiten berufen, wie sie diesen Aufbau nicht stören. Sie bleiben eine schwache Stimme in einem sozialistischen Orchester, das unter einem kommunistischen Dirigenten eine marxistische Komposition spielt, und sollen dankbar dafür sein, daß sie sich nicht darauf beschränken müssen, nur Noten und Instrumente zu tragen.

In den Rahmen der Pluralismus-Bekenntnisse der vergangenen Jahre fügt sich auch das Konzept des laizistischen Staates ein, das vor allem seit Berlinguers Brief an Bischof Bettazzi im Mittelpunkt der Beschreibung jenes Staatsmodells steht, das die Eurokommuni-

sten nach der Machtübernahme zu realisieren beabsichtigen. Da sich die italienischen Kommunisten als »eine laizistische und demokratische, also nichttheistische, nichtatheistische und nicht antitheistische Partei« verstünden, planten sie konsequenterweise auch »einen laizistischen und demokratischen, also ebenfalls nichttheistischen, nichtatheistischen, nicht antitheistischen Staat«[69]. Mit diesem Konzept, das Berlinguers Vorgänger Longo auf dem XI. Parteitag 1966 zum ersten Mal proklamierte, wollen die italienischen Kommunisten ihre Absicht zum Ausdruck bringen, in einem von ihnen regierten Staat weder den Atheismus noch eine andere Weltanschauung von Staats wegen, also über staatliche Erziehungs- und Bildungseinrichtungen oder durch Verwaltungs- bzw. Zwangsmaßnahmen zu oktroyieren. Ein laizistischer bzw. konfessionsloser Staat mache sich »keine bestimmte geistige Strömung, Ideologie oder Religion zu eigen«[70].

Vergleicht man dieses Staatskonzept nur mit jenen Staaten, die der reale Sozialismus seit 60 Jahren errichtet, verteidigt und gepriesen hat, dann schneiden die Eurokommunisten gut ab: das Konzept eines sozialistischen Staates, der keinen militanten Atheismus predigt und die marxistisch-leninistische Weltanschauung nicht nur nicht zur Staatsreligion, sondern selbst für überholt erklärt, scheint den westlichen Demokratien viel näher zu kommen als den östlichen Diktaturen. Eine Verfolgung scheint den Christen bei einer Machtübernahme der Eurokommunisten kurz- und mittelfristig nicht zu drohen.

Aber der Vergleich dieses Staatskonzepts mit den Staaten des realen Sozialismus ersetzt nicht die kritische Analyse dieses Konzepts. Sie hat zu prüfen, welche Funktionen dem Staat in diesem Konzept zugesprochen werden, wie das Verhältnis von Staat und Gesellschaft geregelt und welche Freiheit dem Bürger zugestanden wird. Dabei ist diese Analyse gar nicht auf die wenig überzeugende Methode angewiesen, zwischen den Zeilen zu lesen oder die konkreten Absichten der Eurokommunisten mühsam aus ihren allgemeinen Ansichten zu rekonstruieren. Getreu der Devise von Marx und Engels, nach der »die Kommunisten (es) verschmähen . . ., ihre Ansichten und Absichten zu verheimlichen«[71], gibt Berlinguer hinreichend Auskunft über das Verhältnis des laizistischen Staates zur Gesellschaft im allgemeinen und zu den Katholiken im besonderen. Danach kann der Staat »nicht darauf verzichten, grundsätzliche zivile und soziale Dienstleistungen für das Wohl der nationalen Gemeinschaft selbst in die Hand zu nehmen«[72]. Er habe das Schul- und das Gesundheitswesen, die Kinderkrippen, die Vorschulerziehung und die Jugendhilfe in eigene Regie zu übernehmen. Freie bzw. kirchliche Träger können in diesen Bereichen nur dann aktiv werden, wenn der Staat es gestattet, nur auf jenen Feldern, die er ihnen zuweist und nur solange, wie er geruht, seine Konzession nicht zu widerrufen. Staat und Gesellschaft würden sich nach Berlinguers Ansicht »spalten und zersetzen lassen«, wenn der Staat »nicht mit der größtmöglichen Ausdehnung auf dem Gebiet der öffentlichen sozialen, zivilen Dienstleistungen zur Befriedigung der ersten Bedürfnisse des Volkes eingreifen würde«[73].

Das Konzept des laizistischen Staates ist somit etatistisch, d. h.,der Staat beansprucht die Kompetenz für jede öffentliche Tätigkeit und darüber hinaus auch das Recht zu bestimmen, was öffentliche Tätigkeiten sind. Er anerkennt keine seiner Gewalt nicht zu-

gänglichen Freiheitsräume der Gesellschaft, in denen die Kirchen oder gesellschaftliche Vereinigungen sozial, karitativ oder pädagogisch tätig werden und in denen er nicht einfach als Souverän reglementieren kann, sondern bereit sein muß, die schwierige Rolle eines Partners zu übernehmen.

Der Widerspruch zwischen diesem Etatismus und dem Bekenntnis zum Pluralismus, das in der politischen Strategie der Eurokommunisten sonst eine so hervorragende Rolle spielt, scheint die KPI veranlaßt zu haben, einen »neuen Vorschlag« für den Dialog mit den Katholiken zu machen, in dem die Rolle des Staates wieder etwas zurückgenommen wird. Die Kommunisten wollten keine »Verstaatlichung« (statizzazione) der karitativen, sozialen und pädagogischen Institutionen und Dienstleistungen, sondern eine »Vergesellschaftung« (socializzazione)[74], d. h., nicht die nationale Regierung solle diese Einrichtungen in ihre Regie übernehmen, sondern »die Gesellschaft« solle über sie bestimmen. Eine detaillierte Prüfung dieses als Alternative zur Verstaatlichung präsentierten Vergesellschaftungskonzeptes zeigt jedoch, daß der alte Etatismus nur in neuem Gewande, d. h. mit veränderter Terminologie auftritt. Die über diese Einrichtungen bestimmende Gesellschaft, das seien die regionalen, die provinzialen und vor allem die kommunalen Verwaltungen. Sie verkörpern den Staat, der nach Berlinguers Ansicht nicht darauf verzichten kann, diese Institutionen und Dienstleistungen selbst in die Hand zu nehmen. Ihnen wird nun die Kompetenz-Kompetenz zugesprochen. Was sie der Kompetenz freier Träger entziehen und in ihre Regie übernehmen, gilt als demokratische Entscheidung. Ein vorstaatliches Recht der Kirchen oder gesellschaftlicher Vereinigungen zu sozialer, karitativer und pädagogischer Aktivität würde in dieser Perspektive eine »Privatisierung« dieser Einrichtungen zur Folge haben.[75] Es wird deshalb abgelehnt. Der »breite Raum«, den Berlinguer den religiösen Orden bzw. kirchlichen Trägern bei der Wahrnehmung der sozialen, karitativen und pädagogischen Aufgaben zusichert, bleibt ein Raum, der dem Staat bzw. dem demokratischen Gesetzgeber jederzeit zur Disposition steht. Die Orden bzw. die kirchlichen Träger dürfen auf diesen Feldern nur Lückenbüßerfunktionen übernehmen. Sie dürfen tätig sein, solange der Staat nicht bereit oder nicht fähig ist, diese Felder selbst zu besetzen. Ihr Engagement bleibt konzessionspflichtig, und die Konzession bleibt jederzeit widerrufbar.

Die zahlreichen Konflikte, die es in Italien bereits zwischen kommunalen und provinzialen Verwaltungen, die von den Kommunisten allein oder gemeinsam mit den Sozialisten gestellt werden, und kirchlichen Einrichtungen gegeben hat, werden auch von Berlinguer nicht geleugnet. Er gesteht offen, daß »die Ausdehnung der Initiative von Gemeindeverwaltungen auf dem Gebiet der Kinderkrippen, der Schule und des Gesundheitswesens privaten religiösen wie unkonfessionellen Einrichtungen Schwierigkeiten bereitet hat«. Kirchliches Bedauern darüber könne er verstehen, doch nicht akzeptieren. Man dürfe die Tätigkeit eines demokratischen Staates auf diesem Gebiet nicht mit dem gleichen Maßstab bewerten wie die des liberal-bürgerlichen Staates, der den entsprechenden sozialen und pädagogischen Einrichtungen »einen strengen Klassencharakter« gegeben habe. Wenn Berlinguer der Kirche in diesem Konflikt etwas zugesteht, dann al-

lein geduldige Nachsicht, weil sie »in diesen Bereichen eine erhebliche historische Tradition hat und Zeit braucht, um sich umzustellen«[76].

Die Prüfung des Konzepts des laizistischen Staates bedarf somit gar nicht des lehrreichen Rückgriffs auf die französische Geschichte des 19. Jahrhunderts, in der der Laizismus nicht nur eine beträchtliche Rolle gespielt, sondern sich auch als militant antikirchlich erwiesen hat.[77] Sie zeigt auch ohne diesen Rückgriff, daß den Christen kein staatlicher Disposition entzogener Bereich öffentlicher Tätigkeit bleiben soll. Sie zeigt, daß die Christen damit rechnen müssen, in die Sakristei eingesperrt zu werden. Dieser Eindruck wird noch durch die Resolution des XV. Parteitages der KPI verstärkt, in deren These 15 unter den geschichtlichen und geistigen Traditionen, auf die sich der italienische Staat stützen soll, allein »der Antifaschismus, die Widerstandsbewegung und die Verfassung«, nicht aber das Christentum aufgezählt werden. Das Christentum wird hier aus der nationalen Geschichte getilgt. Die Prüfung des Konzeptes des laizistischen Staates zeigt somit, daß die Christen, und nicht nur sie, in einem solchen Staat die Freiheiten, die ihnen eine westliche, Grundrechte und Gewaltenteilung anerkennende Demokratie gewährt, nicht würden bewahren können.

Diese skeptische Prognose wird schließlich noch erhärtet, wenn die Prüfung des Konzepts des laizistischen Staates in den Kontext einer Analyse des gesamten politischen Programms der Eurokommunisten gestellt wird, wenn also auch die Bekenntnisse zur Demokratie und zu freien Wahlen, zum Pluralismus, zum Mehrparteiensystem und zu den Grundrechten einer Prüfung auf ihren Gehalt und ihre immanenten Widersprüche unterzogen werden. Eine solche Prüfung würde zeigen, daß zwar Teile des orthodoxen marxistisch-leninistischen Lehrgebäudes revidiert werden, daß auch die Distanzierung von der Sowjetunion bei allem Lobpreis der Oktoberrevolution die Grenzen politischer Taktik und Opportunität gelegentlich weit überschreitet, daß aber andere Teile dieses Lehrgebäudes beibehalten werden[78], daß vor allem an der Theorie vom Klassenkampf als der Grundform aller Politik und meist auch noch an der Lehre von der Notwendigkeit einer Avantgarde festgehalten wird, daß auch wesentliche Teile der Philosophie von Marx und Engels wie die Identitätstheorie, der prometheische Glaube an eine immanente Erlösung der Menschheit und an die Kraft des Menschen, diese Erlösung herzustellen, nicht preisgegeben werden. Solange der Eurokommunismus bei all seinen nationalen Unterschieden aber diese Teile der marxistisch-leninistischen Orthodoxie für unverzichtbar hält, ist er nicht in der Lage, sich mit einem politischen Realismus zu verbinden, der Hoffnungen auf einen Beitrag zu Humanität, zu Freiheit und Gerechtigkeit in der Gesellschaft zuließe.

Anmerkungen

1 Vgl. Cesare Luporinis Vortrag bei der Tagung der Paulus-Gesellschaft 1966 auf Herrenchiemsee, in: Christliche Humanität und marxistischer Humanismus, Dokumente der Paulus-Gesellschaft, Bd. XVII, München 1966, S. 288.

2 Dies sind die bei Lenin üblichen Umschreibungen der Religion. Vgl. bspw. Materialismus und Empiriokritizismus, Lenin Werke, Bd. 14, Berlin-Ost 1962, S. 173 und passim.

3 Vgl. zu diesem Aufbruch Manfred Spieker, Neomarxismus und Christentum, Zur Problematik des Dialogs, 2. Aufl. Paderborn 1976, S. 185 ff.

4 Milan Machovec, Marxismus und dialektische Theologie, Zürich 1965, S. 1 und 15 (Original Prag 1962); Roger Garaudy, Dogmatisme, pluralisme, problèmes de la réligion, in: Cahiers du Communisme, 1966, Heft 5/6, S. 30 f.

5 R. Garaudy, Vom Bannfluch zum Dialog, in: ders./Johann B. Metz/K. Rahner, Der Dialog oder Ändert sich das Verhältnis zwischen Katholizismus und Marxismus?, Reinbek 1966, S. 85 (Original Paris 1965).

6 A. a. O., S. 95.

7 A. a. O., S. 80, 99; ders., Perspectives de l'homme, 2. Aufl. Paris 1969, S. 249; ders., Marxismus im 20. Jahrhundert, Reinbek 1969, S. 115; C. Luporini, a. a. O., S. 302. Vgl. dazu auch M. Spieker, Neomarxismus und Christentum, a. a. O., S. 194 ff.

8 R. Garaudy, Marxismus im 20. Jahrhundert, a. a. O., S. 98; ders., Reconquête de l'espoir, Paris 1971, S. 113.

9 Ders., Wertung der Religion im Marxismus, in: Erich Kellner, Hrsg., Christentum und Marxismus — heute, Wien 1966, S. 87; ders./Quentin Lauer, Sind Marxisten bessere Christen?, Ein Streitgespräch, Hamburg 1969, S. 39; C. Luporini, a. a. O., S. 300; Robert Kalivoda, Christentum im Prozeß der menschlichen Emanzipation, in: Dokumente der Paulus-Gesellschaft, Bd. XIX, München 1968, S. 267; Viteslav Gardavsky, Gott ist nicht ganz tot, München 1971, S. 218.

10 Werner Post, Kritik der Religion bei Karl Marx, München 1969, S. 263; Walter Dirks, Religiöser Sozialismus — katholisch?, in: Internationale Dialog-Zeitschrift, 5. Jg. (1972), S. 49; Anti-Sozialismus aus Tradition, Memorandum des Bensberger Kreises zum Verhältnis von Christentum und Sozialismus heute, Reinbek 1976, S. 22.

11 R. Garaudy, Marxismus im 20. Jahrhundert, a. a. O., S. 133.

12 A. a. O., S. 177.

13 Ders., Revolution als Akt des Glaubens, in: Evangelische Kommentare, 6. Jg. (1973), S. 343; ders., Vom Bannfluch zum Dialog, a. a. O., S. 98.

14 Ders., Kann man heute noch Kommunist sein?, Reinbek 1970, S. 248; ders., Vom Bannfluch zum Dialog, a. a. O., S. 52 f.

15 Ders., Vom Bannfluch zum Dialog, a. a. O., S. 95; ders., Marxismus im 20. Jahrhundert, a. a. O., S. 98; André Moine, Après Pacem in Terris, Chrétiens et Communistes, Paris 1965, S. 15 und 136.

16 K. Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: MEW Bd. 1, S. 378.

17 K. Marx/F. Engels, Sur la réligion, Paris 1960, S. 42.

18 Vgl. K. Marx, Vorrede zur Dissertation, in: MEW, Ergänzungsband, 1. Teil, S. 262.

19 Ders., Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW Bd. 1, S. 230.

20 Ders., Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, a. a. O. S. 378 f.

21 A. a. O., S. 385

22 Vgl. auch Georges M.-M. Cottier, Chrétiens et marxistes, Dialogue avec Roger Garaudy, Tours 1967, S. 108 und 124, sowie die Erklärungen der Französischen Bischofskonferenz vom 30. 6. 1977 »Der Marxismus, der Mensch und der christliche Glaube«, deutsche Fassung, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1977, S. 9 f., und der Bischofskonferenz der Vereinigten Staaten von Amerika vom 12. 11. 1980 »Über den marxistischen Kommunismus«, deutsche Fassung, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1981, S. 6 f.

23 Vgl. die Arbeiten von Svetozar Stojanović, Danko Grlić, Milan Kangrga und Mihailo Durić, in: Gajo Petrović, Hrsg., Revolutionäre Praxis, Jugoslawischer Marxismus der Gegenwart, Freiburg 1969, und in: Rudi Supek/Branko Bošnjak, Hrsg., Jugoslawien denkt anders, Wien 1971.

24 R. Garaudy, Kann man heute noch Kommunist sein?, a. a. O., S. 246 und 260; ders./Q. Lauer, Sind Marxisten die besseren Christen?, a. a. O., S. 28.

25 Vgl. dazu und zur Interpretation der anderen Begriffe M. Spieker, Neomarxismus und Christentum, a. a. O., S. 128 f. und 196 f.

26 R. Garaudy, Perspectives de l'homme, a. a. O., S. 12.

27 Ders., Vom Bannfluch zum Dialog, a. a. O., S. 92 f.; ders., Marxismus im 20. Jahrhundert, a. a. O., S. 136 f.

28 Ders./Qu. Lauer, Sind Marxisten die besseren Christen?, a. a. O., S. 100.

29 A. a. O., S. 44 f.

30 Vgl. seine Schlußrede auf der Tagung des ZK im März 1966, in: Cahiers du Communisme, 1966, Heft 5/6, S. 303.

31 Vgl. vor allem die Beiträge von Guy Besse, Henri Krasucki, Pierre Juquin, Michel Simon und Jean Kanapa, in: Cahiers du Communisme, Heft 5/6 1966 und 7/8 1967.

32 Vgl. R. Garaudy, Kann man heute noch Kommunist sein?, a. a. O., S. 254, der sich dabei auf Harvey Cox beruft.

33 Johann B. Metz, Zukunft gegen Jenseits?, in: E. Kellner, Hrsg., Christentum und Marxismus — heute, a. a. O., S. 221. Vgl. dazu auch M. Spieker, Das Problem der Revolution im Dialog zwischen Christen und Marxisten, in: Winfried Becker/Hans Maier/M. Spieker, Revolution — Demokratie — Kirche, Paderborn 1975, S. 57 ff.

34 Giulio Girardi, Revolutionäre Gewalt aus christlicher Verantwortung, Mainz 1971, S. 56 und passim.

35 A. a. O., S. 45.

36 A. a. O., S. 48.

37 A. a. O., S. 58 f.

38 A. a. O., S. 33.

39 Vgl. Gustavo Gutierrez, Theologie der Befreiung, Mainz/München 1973, S. 83, und Hugo Assmann, Politisches Engagement aus der Sicht des Klassenkampfes, in: Concilium, 9. Jg. (1975), Heft 4, S. 279; G. Girardi, a. a. O., S. 55.

40 G. Girardi, a. a. O., S. 63. Vgl. auch S. 47; G. Gutierrez, a. a. O., S. 262, und H. Assmann, a. a. O., S. 278.

41 G. Gutierrez, a. a. O., S. 264; G. Girardi, a. a. O., S. 53 f.

42 G. Gutierrez, a. a. O., S. 266. »Einheit der Kirche gibt es nicht ohne Einheit der Welt.«

43 G. Girardi, a. a. O., S. 57.

44 Vgl. Trutz Rendtorff, Der Aufbau einer revolutionären Theologie, in: ders./Heinz E. Tödt, Theologie der Revolution, Frankfurt 1968, S. 55.

45 Vgl. das Dokument der Internationalen Theologenkommission zur Theologie der Befreiung »Zum Verhältnis zwischen menschlichem Wohl und christlichem Heil«, in: Herder-Korrespondenz, 32. Jg. (1978), S. 24 ff.; Alfonso López Trujillo, Die Theologie der Befreiung in Lateinamerika, in: Franz Hengsbach u. a., Kirche und Befreiung, Aschaffenburg 1975, S. 47 ff.; Roger Vekemans, Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung, in: Franz Hengsbach u. a., a. a. O., S. 104 ff.; Dario Castrillon Hoyos, Zur Entwicklung der Theologie der Befreiung in Lateinamerika, in: Christlicher Glaube und gesellschaftliche Praxis. Mit Beiträgen von F. Hengsbach u. a., Aschaffenburg 1978, S. 15 ff.

46 Johannes Paul II., Ansprache an die 3. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Puebla am 28. 1. 1979, in: Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seiner Reise in die Dominikanische Republik und nach Mexiko, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1979, S. 51 f.

47 Vgl. R. Vekemans, Zur weltweiten Ausbreitung der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, in: Christlicher Glaube und gesellschaftliche Praxis, a. a. O., S. 30 ff.

48 Vgl. R. Garaudy, Kann man heute noch Kommunist sein?, a. a. O., S. 254; Santiago Carrillo, Eurokommunismus und Staat, Hamburg/West-Berlin 1977, S. 33 f.

49 Palmiro Togliatti, Ausgewählte Reden und Aufsätze, Frankfurt 1977, S. 697.

50 Abgedruckt im Auslandsbulletin der KPI, Die italienischen Kommunisten, 1977, Nr. 4, S. 27—45.

51 Vgl. die These 14 der vom XV. Parteitag verabschiedeten Resolution, in: La politica e l'organizzazione dei comunisti italiani, Rom 1979, S. 17.

52 Statut der KPI, in: La politica e l'organizzazione dei comunisti italiani, a. a. O., S. 149 ff.

53 Gustav A. Wetter, Die Problematik des Eurokommunismus, Manuskript eines Vortrags vom 17. 11. 1979 in Mödling bei Wien, S. 18.

54 Die gleiche Formulierung gebrauchte Berlinguer in seiner Parteitagsrede, in: Die italienischen Kommunisten, 1979, Heft 1—2, S. 109, und in seinem Brief an Bischof Bettazzi, a. a. O., S. 29.

55 Vgl. auch Berlinguers Brief an Bischof Bettazzi, a. a. O., S. 29 und 31.

56 Vgl. auch Bartolomeo Sorge SJ, Will Eurocommunists and Eurocatholics Converge?, in: George R. Urban, Ed., Eurocomunism, Its roots and future in Italy and elswhere, New York 1978, S. 276.

57 Luciano Gruppi, Il concetto di egemonia in Gramsci, Rom 1972, S. 76, zitiert in: Adolf Hampel, Die KPI zwischen Pluralismus und Totalitarismus, Zur Diskussion um Antonio Gramsci, in: Osteuropa, 27. Jg. (1977), S. 1071.

58 G. A. Wetter, a. a. O., S. 18. Vgl. auch Gerhard Roth, Gramscis Philosophie der Praxis, Düsseldorf 1972, S. 136 ff.

59 Vgl. auch M. Spieker, Das Demokratieverständnis im Eurokommunismus, in: ders., Hrsg., Der Eurokommunismus – Demokratie oder Diktatur?, Stuttgart 1979, S. 52 ff.

60 Santiago Carrillo, Spanien nach Franco, Berlin-West 1975, S. 167.

61 A. a. O., S. 22.

62 P. Togliatti in seiner Rede auf dem 12. Plenum der Kommunistischen Internationale 1932, in: Reden und Schriften, Eine Auswahl, hrsg. von Claudio Pozzoli, Frankfurt 1967, S. 57.

63 Ders., Memorandum von Jalta 1964, in: Reden und Schriften, a. a. O., S. 219, und Rede vor dem IX. Parteitag der KPI 1960, in: Cahiers du Communisme 1960, Heft 4, S. 661.

64 E. Berlinguer, Referat zur Vorbereitung des XIV. Parteitages der KPI vor der Zentralen Kontrollkommission am 10. 12. 1974, in: Der historische Kompromiß, hrsg. von Pietro Valenza, West-Berlin 1976, S. 50.

65 Vgl. auch die These 71, in der u. a. erklärt wird, die Aussicht auf eine Zusammenarbeit mit der DC bleibe »eng an den Kampf gebunden, der einer Richtung und einem echten Willen der Erneuerung der italienischen Gesellschaft in dieser Partei zum Durchbruch verhilft«.

66 Vgl. auch Wolfgang Berner, Die Italienische Kommunistische Partei, in: Heinz Timmermann, Hrsg., Die kommunistischen Parteien Südeuropas, Baden-Baden 1979, S. 54; Klaus Hornung, Eurokommunismus — ein Konzept der Machteroberung, in: Der Bürger im Staat, 1978, Heft 2, S. 127.

67 Vgl. die These 68 der Resolution des XV. Parteitages der KPI. Vgl. auch Giorgio Napolitano, in: Der historische Kompromiß, a. a. O., S. 135 f.; Gerardo Chiaromonte, ebd., S. 157, und Carlo Cardia, Una proposta nuova nel »dialogo« con il mondo cattolico, in: Almanacco PCI 1979, S. 60.

68 E. Berlinguer in einem Interview mit La Stampa am 3. 2. 1976, wiederabgedruckt in: Ders., Die internationale Politik der italienischen Kommunisten, Reden und Schriften, Stuttgart 1978, S. 180.

69 E. Berlinguer, Brief an Bischof Bettazzi, a. a. O., S. 33. Das entsprechende Bekenntnis der französischen Kommunisten findet sich in der Resolution ihres XXII. Parteitages 1976, in: Cahiers du Communisme, 1976, Heft 2—3, S. 372.

70 These 15 der Resolution des XV. Parteitages des KPI 1979, a. a. O., S. 18.

71 K. Marx/F. Engels, Manifest der Kommunistischen Partei, in: MEW, Bd. 4, S. 493.

72 E. Berlinguer, Brief an Bischof Bettazi, a. a. O., S. 37.

73 A. a. O., S. 36.

74 C. Cardia, Una proposta nuova nel »dialogo« con il mondo cattolico, a. a. O., S. 58.

75 A. a. O.

76 E. Berlinguer, Brief an Bischof Bettazzi, a. a. O., S. 37

77 Vgl. Axel von Campenhausen, Staat und Kirche in Frankreich, Göttingen 1962.

78 Vgl. M. Spieker, Das Demokratieverständnis im Eurokommunismus, a. a. O., S. 23 ff.

Martin Bialas

Paul vom Kreuz

»Charismatiker des Kreuzes« (2. Teil)

III. Teilnahme am Leiden Jesu

In den letzten Jahrzehnten haben Wissenschaft und Technik große Fortschritte gemacht. Dank dieser Fortschritte ist es gelungen, viel Mühe und Leid vom Menschen abzuwenden. Die Medizin ist in der Lage, zahlreiche Krankheiten, die als unheilbar galten, zu heilen. Mit medizinischen Mitteln ist es möglich geworden, viel Leid und dessen Ursachen zu überwinden. Die technischen Errungenschaften haben erreicht, daß bei der Arbeit weniger körperliche Mühe und Anstrengung benötigt wird. All dies ist durchaus positiv zu werten. Denn der Mensch hat von Gott den Auftrag erhalten, »sich die Erde untertan zu machen« (Gen 1,28).

Trotz der errungenen Fortschritte ist das Leiden in unserer Welt durchaus vorhanden. Gerade heutzutage macht der Mensch die Erfahrung, daß der wissenschaftlich-technische Fortschritt neue Quellen der Gefahr und des Leids mit sich bringen kann. Wenn wir nüchtern in unsere Welt hineinschauen, so bleibt auch dem Menschen von heute ein gerütteltes Maß an Leiden übrig, das getragen und bewältigt werden muß. Gewiß gibt es viel abwendbares Leid in der Welt, das im menschlichen Verschulden, in Ungerechtigkeit, Habgier und Egoismus seine Ursache hat. Solches Leid ist eine fortwährende Anklage des Menschen, und es muß alles getan werden, um es zu beseitigen. Aber daneben gibt es viel unverschuldetes Leid. Gerade jenes unverschuldete Leid, besonders wenn es unabwendbar ist, ist für den Menschen sehr schwer zu tragen. Dies vor allem auch deshalb, weil bei solchem Leid — vom Standpunkt des rein Verstandesmäßigen her — kein Sinn erkennbar ist.

1. Menschliches Leid als »Kreuz Christi«

Paul vom Kreuz, dieser »Charismatiker des Kreuzes«, hat sich nicht nur durch Meditation und Kontemplation in das Geheimnis des Leidens Jesu versenkt, sondern er sah besonders in dem konkret zu ertragenden Leid eine Möglichkeit, am »Leiden Jesu Anteil« zu bekommen. Das meditative Sich-Versenken in die Passion des Herrn war gleichsam eine Vorstufe und Vorbereitung, um real-aktuell an den Leiden Jesu teilzunehmen.

Jene Personen, die mit Paul vom Kreuz in Briefverbindung standen und ihn zu ihrem Seelenführer hatten, holten sich von ihm besonders dann Rat und Hilfe, wenn sie in Notsituationen waren, wenn körperliches oder seelisches Leid sie belastete. Es ist daher

verständlich, daß der Heilige in seinen Briefen zur Seelenführung ziemlich oft vom Leiden und dessen Bewältigung aus dem Glauben spricht.

Das zu ertragende, unabwendbare Leiden hat eine läuternde, reinigende Kraft. So heißt es in einem Brief: »Durch Ihr Leiden wird das Unvollkommene, das Sie nicht bemerken, gereinigt. Die Seele wird zu einem Kristall, in dem sich das Licht der göttlichen Sonne sammelt. Sie werden dann ganz und gar in Gott umgewandelt durch Liebe.« Immer wieder empfiehlt er, Schmerz und Leiden als das »Kreuz Jesu« anzunehmen. Häufig gebraucht er das Bild vom »Sich-Ausruhen« am Kreuz. So schreibt er in dem gleichen Brief: »Nun, meine Tochter und Schwester in Christus, ruhen Sie sich nur gut auf dem Kreuz aus, ja noch mehr, schlafen Sie den Schlaf des Glaubens und der Liebe im Herzen des Gekreuzigten Jesus. Leiden Sie, schweigen Sie, und singen Sie im Geist: ›Ich will mich in nichts anderem rühmen außer im Kreuz meines guten Heilandes.‹« (Vgl. Gal 6,14)[88]

Man merkt diesen Sätzen an, in welche Tiefendimension des Glaubens der Heilige eingedrungen ist, welch innige Gemeinschaft er mit dem leidenden und gekreuzigten Herrn hat. Bereits bei Paulus finden wir eine ähnliche, tiefe Christus- und Passionsmystik. Daher führt Paul vom Kreuz das bekannte Wort aus dem Galaterbrief an. Überhaupt gehören die Briefe des Völkerapostels zu den bevorzugten biblischen Schriften des Heiligen, vor allem deshalb, weil auch im geistlich-theologischen Denken des Apostels Paulus das Kreuz Christi ebenfalls einen hervorragenden Platz einnimmt.

Doch ist diese mystisch-tiefe Einswerdung mit dem Gekreuzigten im Erleiden des eigenen Schmerzes sicher nicht leicht zu vollziehen. Ein unerschütterlicher Glaube in die Fürsorge und Liebe Gottes und ein bedingungsloses Vertrauen in die Vorsehung Gottes sind Voraussetzung. Nicht selten muß sich der Mensch in solchen Leidens-Situationen immer wieder zu diesem Glauben durchringen. Leiden und Schmerz sind gewiß eine Erprobung des Glaubens. Doch jegliches unabwendbare Leid, das dem Menschen zu ertragen aufgegeben ist — ganz gleich, wie es geartet sein mag —, ist letztlich im Willen Gottes begründet, zumindest ist es von Gott zugelassen. Auch im Leiden möchte sich Gott in seiner Liebe und Fürsorge dem Menschen mitteilen, denn er möchte für den Menschen immer das Beste.

Das ist der unerschütterliche Glaube, welcher der Passionsmystik Pauls vom Kreuz zugrunde liegt. Damit huldigt der Heilige keineswegs einem stumpfsinnigen Fatalismus, noch handelt es sich hierbei um einen tristen Dolorismus. Das Leiden wird nicht in sich verherrlicht, sondern der Heilige zeigt einen Weg auf, wie faktisches, unabwendbares Leid aus der Tiefendimension des Glaubens angenommen und christlich bewältigt werden kann.

Doch lassen wir den Heiligen selbst zu Wort kommen. An eine Person, die krank daniederlag, schreibt er: »Betrachten Sie Ihre Krankheit und Ihre körperliche Schwäche als den göttlichen Willen, den Sie aus Liebe annehmen sollen. Gott will, daß Sie ihm als Kranke dienen und sich auf dem Krankenlager in schweigender Geduld üben, in Sanftmut und Ruhe des Herzens.«[89] Der Glaube an die Vorsehung Gottes und die Verbun-

denheit mit dem leidenden und gekreuzigten Herrn sind die Grundhaltungen, die es ermöglichen, konkretes, zu ertragendes Leid anzunehmen und zu bewältigen. In seiner lebendigen, bilderreichen Sprache muntert der Heilige zu diesen Grundhaltungen auf. So steht in einem anderen Brief zu lesen: »Bemühen Sie sich, der göttlichen Majestät gegenüber größtes Vertrauen und kindliche Zuversicht entgegenzubringen. Ruhen Sie sich mit großem Gleichmut auf dem heiligen Kreuz aus. Versuchen Sie, soweit Sie können, ruhig, heiter und gelassen zu sein, ohne sich zu beklagen. Trinken Sie nur sanft und ruhig jenen Kelch, den Jesus Christus selbst Ihnen reicht. Dieser Kelch erscheint zwar unseren Sinnen bitter, ist aber für den Geist äußerst süß, denn er kommt ihm sehr zugute . . . Werfen Sie jenen kleinen Tropfen Ihres Leidens in das Meer der Leiden des göttlichen Bräutigams. Und siehe da, die Seele wird auf diese Weise ganz trunken vor Liebe; sie geht völlig unter in reiner Liebe und reinem Leiden und wird damit von innen und von außen ganz durchdrungen.«[90]

Wenn sich der Mensch innerlich durchgerungen hat, das konkrete unabwendbare Leid als den »Willen Gottes« annimmt und es als Möglichkeit der Teilnahme am Leiden Jesu trägt, so heißt dies nicht, daß der seelische oder körperliche Schmerz hinweggenommen ist. Das Leiden muß durchlitten werden. Aber es verliert den Stachel des Sinnlosen, und die Gnade Gottes kann bewirken, daß Schmerz und Leiden »verwandelt werden«, so daß sich der Mensch »im liebenden Schmerz freut« und »in schmerzender Liebe ein Fest feiert«.[91]

Die Leidensmystik des Paul vom Kreuz ist nicht aus einer nüchternen Reflexion erwachsen, sie ist keine Theorie, sondern Ausdruck seiner existentiellen Verbundenheit mit dem leidenden Herrn und Niederschlag seiner persönlichen Leidens-Erfahrung.

Während seines Lebens hatte der Heilige vielfältige seelische und körperliche Leiden durchlitten. Sein unerschütterlicher Glaube in die Liebe Gottes, seine liebende Verbundenheit mit dem leidenden Christus und der reiche Erfahrungsschatz seiner Leiden, das sind die Grundlagen seiner Passionsmystik, einer Mystik, die letztlich eine »Teilnahme-Mystik« ist. Nicht selten war er selbst ans Krankenlager gefesselt, als er andere ermunterte, ihre Krankheit als das »Kreuz Jesu« anzunehmen. So schreibt er an eine Person: »Nun, so möchte ich Ihnen sagen, daß es schon 42 Tage sind, da ich ans Bett gefesselt bin mit akuten Schmerzen, und diese sind für meine Eigenliebe und meine übergroße Schwäche gar nicht so klein. Hinzu kommt immer wieder Fieber, das sicher kein gutes Zeichen ist. Wenn ich mich jetzt im Zimmer fortbewegen will, so nur auf Krücken, und dies nur wenig und mit Schwierigkeit. — So fällt es mir schwer, Ihren Brief zu beantworten. Doch ich freue mich sehr, von Ihnen zu hören, daß Sie mit Christus gekreuzigt sind. Denn dies ist das wirksamste Mittel, um zur Vollkommenheit der heiligen und reinen Liebe zu kommen. Und das wünsche ich Ihnen lebhaft.«[92]

Wie sehr der Heilige es vermocht hat, Leiden und Schmerz aus der Kraft des Glaubens heraus anzunehmen, und wie sehr er darin eine Möglichkeit sah, am »Leiden Jesu teilzunehmen«, wird daran deutlich, daß er vom Leiden häufig als von einem »Schatz« spricht. Ja, er bezeichnet es als »Geschenk Gottes« und sieht darin eine »Gnade«. Zwei-

felsohne setzt eine solche Leidensbewältigung einen unerschütterlichen Glauben in Gottes Güte und Liebe und eine innige Christusverbundenheit voraus. Gewiß ist es nicht einfach, solch vollkommene Leidensbewältigung innerlich nachzuvollziehen.

Doch bleibt das konkrete, zu ertragende Leid eine Aufgabe, ja ein existentielles Problem, das sich jedem Menschen im Verlauf seines Lebens stellt. Auch in unserer Zeit ist die Bewältigung des Leidens, das dem Menschen in vielfältigen Formen begegnet, eine wichtige Lebensaufgabe. Der Weg der Leidensbewältigung, den Paul vom Kreuz, dieser »Heilige des Kreuzes« gegangen ist, ist auch in unserer Zeit tragfähig und gangbar. Gewiß ist es dem Menschen aufgegeben, das Leiden zu reduzieren und Leidensursachen zu beseitigen. Doch die real-geschichtliche Erfahrung — insbesondere auch der gegenwärtigen Zeit — hat gezeigt, daß die Formen und Ursachen, die dem Menschen Schmerz und Leiden bereiten, sich zwar ändern, aber daß letztlich das Faktum menschlichen Leids in seiner vollen Härte geblieben ist.

Der im Glauben verwurzelte Christ unserer Tage wird in den geistlichen Schriften Pauls vom Kreuz zahlreiche Anregungen und Hilfen finden, die es ihm erleichtern, das je persönlich unabwendbare Leid anzunehmen und es aus der Kraft des Glaubens und aus der inneren Verbundenheit mit dem leidenden und gekreuzigten Herrn zu tragen und es somit »christlich« zu bewältigen.

2. *»Mit Jesus gekreuzigt sein« (Crocifisso con Gesù)*

Im Folgenden soll an Hand der Quellen näher aufgezeigt werden, wie der Heilige selbst konkretes Leid als das »Kreuz Christi« betrachtet und angenommen hat und wie er leidenden Menschen Hilfestellungen gibt, ihr unabwendbares Leid als den Willen Gottes anzunehmen und es christlich zu bewältigen.

Bereits in dem ältesten Dokument, das uns von Paul vom Kreuz erhalten ist — in der ersten Eintragung seiner Tagebuchaufzeichnungen —, finden wir eine Aussage, die zeigt, welch zentrale Bedeutung für ihn die Gemeinschaft mit dem »Christus crucifixus« hatte. Der letzte Satz dieser Eintragung lautet: »Ich weiß ferner, daß ich durch die Barmherzigkeit unseres lieben Gottes nichts anderes wünsche, noch andere Tröstungen haben möchte; nur das eine wünsche ich: mit Jesus gekreuzigt zu sein.«[93] Dieses »Mit-Jesus-Gekreuzigt-Sein« war das Lebensprogramm des Heiligen; den Ausspruch könnte man als programmatischen Leitsatz, als den »hermeneutischen Schlüssel« bezeichnen, mit dem man Leben und Denken des Gründers der Passionisten deuten kann.

Einen ähnlichen Ausspruch finden wir beim Apostel Paulus. Im Brief an die Galater schreibt er: »Mit Christus bin ich gekreuzigt. Ich lebe, doch nicht mehr als Ich, sondern Christus lebt in mir« (Gal 2,19b.20a). Diese Worte gehören zweifelsohne zu den Kernsätzen paulinischer Christus- und Kreuzesmystik. Daß Paul vom Kreuz in dem zitierten »programmatischen Spruch« dieses bekannte Wort des Apostels zum Vorbild hatte, ist offensichtlich.

Die Teilnahme am Leiden Jesu und die Gleichförmigkeit mit dem »Christus crucifixus« gehören zu den zentralen Themen der gesamten Tagebuchaufzeichnungen. In der Eintragung vom 21. Dezember 1720 berichtet der Ordensgründer über die inneren und äußeren Leiden, die er an diesem Tage zu ertragen hatte. Dabei kommt er auf die positive Funktion zu sprechen, die das Leiden auf dem »Weg zur Vollkommenheit« hat. Das stärkste Motiv, das den Gründer veranlaßt, körperliches und seelisches Leid zu ertragen, ist der Wunsch, mit dem gekreuzigten Herrn gleichförmig zu werden. So heißt es in der Eintragung: »Sie (die Seele) möchte nur mit ihm gekreuzigt sein. Denn dies macht sie ihrem geliebten Gott noch gleichförmiger, der in seinem ganzen Leben nichts anderes tat als leiden.«[94] Dieses Verlangen ist so stark, daß er eine »heimliche Angst« hat, daß die Leiden aufhören könnten.[95] Aber letztlich ist es nicht das Leid an sich, das die Seele mehr mit Gott verbindet, sondern die Liebe, mit der es getragen wird. Im Ertragen von Leid kann sich echte, selbstlose Liebe bewahrheiten. »Leiden« — so könnte man sagen — ist die »tiefste und überzeugendste Erscheinungsform der Liebe«. Auf diese innere Verbindung von Leiden und Liebe, von der bereits die Rede war, kommt der Heilige in seinen Tagebuchaufzeichnungen des öfteren zu sprechen; vor allem dann, wenn er die Wirkungen der Kontemplation des Leidens Jesu beschreibt, weist er auf die intensive Verbindung von Liebe und Schmerz eindringlich hin.[96]

Seelisches und körperliches Leid ist für ihn nicht ein Unheil oder Unglück, sondern er sieht im Leiden primär eine Möglichkeit, seine Liebe zum gekreuzigten Herrn zum Ausdruck zu bringen, mit Jesus, dem Gekreuzigten, eins zu werden; er erblickt im Leiden vor allem das »Kreuz Christi«, das er, weil es eben das Kreuz seines Herrn ist, dankbar, ja freudig annimmt und trägt. In der Eintragung vom 26. November, in der er zunächst berichtet, daß er tagsüber an Niedergeschlagenheit und Schwermut zu leiden hatte, steht zum Schluß der Satz: »Doch ich sage zu meinem Jesus, daß seine Kreuze die Freuden meines Herzens sind.«[97] In diesem Ausspruch zeigt sich, wie sehr der Heilige in der Schwermut, den Ängsten und »Versuchungen des einsam Gott Ausgesetzten« — wie J. Ratzinger die inneren Leiden des Paul vom Kreuz charakterisiert[98] — das zu umfassende Kreuz Jesu Christi, seines Herrn, erblickt, des Herrn, dem er vor allem »in seinen Leiden nachfolgen« wollte.

In den Tagebucheintragungen finden wir auch mehrere Stellen, in denen der Gründer den Leiden — vor allem den inneren »geistlichen« Leiden, wie Schwermut und Trostlosigkeit — eine *reinigende* Funktion beimißt. In den Aufzeichnungen vom 23. Dezember, wo er insbesondere über die inneren Anfechtungen, mit denen er zu kämpfen hatte, berichtet, gebraucht er ein Bild, mit dem er die reinigende Wirkung solcher Leiden zu erklären versucht: die Leiden reinigen den Menschen in der Weise, wie die Wellen einen Felsen im Meer reinigen, doch die »Brandung kann den Felsen nur waschen, nicht umstürzen«[99]. Durch Leiden will Gott, wie der Heilige in einer anderen Eintragung sagt, die Seele »zu einem Hermelin der Reinheit und zu einer Felsklippe« machen.[100]

Die reinigende Wirkung der Leiden, besonders aber die Möglichkeit, im Ertragen von Leid Christus das Kreuz tragen zu helfen, sind die Gründe dafür, daß der Heilige in der

Eintragung vom 21. Dezember die proklamatische Aussage macht: »Ich möchte der ganzen Welt sagen, daß man doch erkenne, welch große Gnade Gott in seinem Erbarmen erweist, wenn er Leiden schickt, vor allem, wenn das Leiden ohne Trost ist. Denn dadurch wird die Seele wie Gold im Feuer gereinigt. Sie wird schön und leicht, um so den Höhenflug zu ihrem Höchsten Gut anzutreten . . . Sie trägt das Kreuz zusammen mit Jesus und weiß es nicht . . . Sie möchte nur mit ihm gekreuzigt sein.«[101]

Der Wunsch, »mit Jesus gekreuzigt zu sein«, den der Gründer vor allem äußert, wenn er sich meditativ in das Leiden Jesu versenkt hat und ihm von Gott die »tormenti infusi« (eingegossene Peinen) gnadenhaft zuteil geworden sind[102], ist das stärkste und tiefste Motiv, körperlichen und seelischen Schmerz zu ertragen. Dieser Wunsch nach Einheit mit dem »Christus crucifixus« ist so stark, daß er Gott bittet, »er möge niemals die Leiden« von ihm »wegnehmen«[103], daß er ferner ein inneres »Verlangen« nach Leiden hat[104], ein Verlangen, das ihn »drängt, mit der heiligen Theresia zu sprehen: ›entweder leiden oder sterben‹«[105].

Die Eintragungen des geistlichen Tagebuchs, die Paul vom Kreuz mit knapp 27 Jahren gemacht hat, zeigen deutlich, wie intensiv bereits das ihm verliehene Charisma in seinem Leben und Denken ausgeprägt war, ein Charisma, das wesentlich in dem Wunsch bestand, am Leiden Jesu Anteil zu bekommen und mit dem »Christus crucifixus« gleichförmig zu werden. Wie Franz von Assisi besonders Jesus in seiner Armut nachgefolgt ist und Ignatius von Loyola den Gehorsam des Gottessohnes der Welt vor Augen gestellt hat, so sah Paul vom Kreuz im leidenden und gekreuzigten Herrn das »Urbild des Christlichen«, und er munterte die Menschen auf, dem »Christus patiens« nachzufolgen.

Im Folgenden soll an Hand der Quellen näher aufgezeigt werden, wie der Heilige selbst konkretes Leid als das »Kreuz Christi« betrachtet und angenommen hat und wie er leidenden Menschen Hilfestellungen gibt, ihr unabwendbares Leid als den Willen Gottes anzunehmen und es christlich zu bewältigen.

3. Per Crucem ad Lucem (Durch das Kreuz zum Licht)

In den Hunderten von Briefen, die der Ordensgründer in der Zeit von 1721 bis 1775 zum Zweck der Seelenführung geschrieben hat und die uns erhalten geblieben sind, finden wir eine Fülle von Aussagen, in denen seine Beurteilung und Wertung menschlichen Leids zum Ausdruck kommen. Knapp vier Wochen nach Beendigung seiner 40tägigen Vorbereitungsexerzitien schrieb er einen Brief an seinen damaligen Beichtvater und Seelenführer, Bischof Gattinara, in dem er vor allem über sein religiöses Innenleben berichtet. Dabei spricht er von außergewöhnlichen körperlichen und seelischen Leiden, die er zu ertragen hatte, und bemerkt anschließend: »Die ganze Ewigkeit wird dann Zeit sein, sich zu freuen: so verblieb ich im inneren Frieden mit Gott und hatte den Wunsch, im-

mer mehr zu leiden.«[106] An eine Ordensschwester, die ihm wahrscheinlich von ihren Leiden berichtet hat, antwortet er in einem Schreiben, das er ebenfalls Anfang des Jahres 1721 verfaßt hat. Gerade dieser Brief macht deutlich, mit welch innerer Überzeugung und mit welch hymnisch-feierlichen Worten er über Leiden als »Teilnahme am Kreuz Jesu« zu sprechen weiß. Gleich zu Beginn des Briefes heißt es: »Oh, süßes Weh, Beweis der Liebe des hochheiligen Herzens unseres teuren Bräutigams Christus Jesus! Wer könnte beschreiben, wie unermeßlich wertvoll jenes Geschmeide ist, das das Höchste Gut gebraucht, um seine geliebten Bräute zu krönen? Wer Jesus liebt, sucht nichts anderes als Leiden. Es gibt mir Trost, daß Sie zu jenen glückseligen Seelen gehören, die die Straße nach Kalvaria gehen und unserem lieben Erlöser folgen. Sie sind glücklich zu preisen, wenn Sie diesen wertvollen Weg weitergehen, um dann eines Tages in Gemeinschaft mit den anderen, die sich in das heilige Kreuz verliebt haben, zu singen: ›Deine Kreuze, o guter Gott, sind die Freuden meines Herzens.‹ Wie schön ist es, mit Jesus zu leiden . . .«[107]

Es ist sicher schwierig, solche Aussagen innerlich nachzuvollziehen. Doch war die existentielle Verbundenheit des Paul vom Kreuz mit dem leidenden Herrn so stark, daß er das Unangenehme und Schmerzbereitende aus der Kraft der Liebe Gottes auf sich nahm, einer Liebe, die den Schmerz integrierte (amore doloroso — dolore amoroso) und die das eigene Leid »vergessen« machte, weil sie an ihm das Kreuz Jesu erblickte.

In dem angeführten Zitat schreibt der Gründer: »Wer Jesus liebt, sucht nichts anderes als Leiden.« In seinen Tagebuchaufzeichnungen hat er sich bereits den Ausspruch der hl. Theresia von Avila zu eigen gemacht: »Entweder leiden oder sterben.«[108] Man kann jedoch feststellen, daß Paul vom Kreuz in späterer Zeit, wenn er über die Teilnahme an der Passio Domini im konkret zu ertragenden Leid spricht, nicht mehr in dieser apodiktischen Art redet, sondern stärker auf das Ziel hinweist, zu dem der Mensch gelangt, wenn er dem »Christus patiens« gleichförmig wird. Dies wird in einem Schreiben aus dem Jahre 1743 deutlich, in dem er zunächst das Wort der hl. Theresia aufnimmt, es aber dann aus seiner Sicht weiterführt. In diesem Brief, der an die Ordensschwester Colomba Gandolfi gerichtet ist, schreibt er: »Ich hoffe, daß das Kreuz unseres guten Jesus in Ihrem Herzen bereits tiefere Wurzeln geschlagen hat und Sie nun singen werden: ›pati et non mori‹, oder aber: ›aut pati aut mori‹, oder aber noch besser: ›nec pati nec mori‹, sondern einzig und allein die vollkommene Umwandlung in das göttliche Wohlgefallen.«[109]

Wie diese Worte zeigen, ist das Ertragen von Leid als Teilnahme an der Passio Domini, als intensive Gemeinschaft mit dem »Christus crucifixus« nicht der Endpunkt, nicht das letzte Ziel, zu dem der Ordensgründer den Menschen den Weg weisen will. So wie Christus selbst durch Leiden und Kreuz in die einstige Gemeinschaft und Herrlichkeit mit dem Vater eingegangen ist, so soll der Mensch durch das »Kreuz Christi«, das in seinem »Herzen tiefere Wurzeln geschlagen hat« (wie sich der Heilige ausdrückt), zur größeren Einheit mit Gott gelangen, ja in das »Göttliche Wohlgefallen« umgewandelt werden.

In dem Zitat aus dem Brief von 1721 finden wir den — im Versmaß abgefaßten — Ausspruch: »Deine Kreuze, guter Gott, sind die Freuden meines Herzens«.[110] Daneben spricht der Heilige — bereits in seinem Tagebuch — auch von einer Teilnahme am Leiden Jesu, die dem Menschen keine erfahrbare »Freude« vermittelt, die ihn ohne inneren Trost (senza conforto) ganz in der »Nacktheit des Leidens« beläßt.[111] Vor allem in späterer Zeit finden wir in seinen Briefen den Ausdruck »nudo patire« (nacktes Leiden). Es ist ein Leiden ohne jeglichen erfahrbaren Trost, ohne innere Freude.

Der Heilige erklärt dieses »nackte Leiden« in einem Brief aus dem Jahre 1750 mit dem Hinweis auf den gekreuzigten Christus, der in totaler innerer Verlassenheit zum Vater aufschrie: »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?« (Mk 16,34)[112] Zweifelsohne wird dieses »nackte Leiden« im existentiellen Erleben härter und schmerzreicher erfahren; es läßt aber den Menschen inniger und intensiver an der Passion des Herrn teilnehmen.[113] Gewiß mutet Gott nicht *jedem* Menschen das Ertragen von Leid »in Verlassenheit« zu; Gott, der All-Gütige und All-Barmherzige läutert und stärkt den Menschen zuvor.

Die gemachten Beobachtungen zeigen, daß es im geistlich-theologischen Denken des Paul vom Kreuz verschiedene Grade in der Teilnahme am Leiden Jesu gibt. Man könnte — wie es S. Breton in seiner wertvollen Studie über die Passionsmystik des hl. Paul vom Kreuz tut — drei Stufen in der Partizipation am Leiden Jesu unterscheiden. Breton, der überhaupt im Partizipationsgedanken den zentralen Grundsatz der Leidensmystik des Heiligen sieht, umschreibt die Intensität der Partizipation mit Bildern, die zwischenmenschliche Beziehung ausdrücken.[114] So kann — nach Breton — die Intensität der Teilnahme wie folgt abgestuft sein: wie die des guten *Dieners,* wie die des *Freundes* und wie die des *Sohnes*[115]: Der treue *Diener* akzeptiert und »fügt sich« dem aktuellen Willen seines Herrn.[116] In der *Freundschaft* ist ein größeres Maß an Vertrauen, an gegenseitiger Vertrautheit und »Familiarität« vorherrschend.[117] Die Beziehung des *Sohn*-Seins — wobei an das Sohn-Vater-Verhältnis Jesu gedacht ist — wird vor allem durch die Kraft der Liebe charakterisiert.[118] Diese höchste Stufe der Teilnahme umschreibt der Ordensgründer mit dem Ausdruck »nudo patire« (nacktes, reines Leiden). In dieser intensivsten Form der Teilnahme an der Passio Christi bekommt der Mensch Anteil an der Gottverlassenheit Jesu am Kreuz und übergibt sich vertrauensvoll in die Hände des Vaters.[119]

Diese verschiedenen Grade der Partizipation am Leiden Jesu sind sowohl in den Schriften aus der frühen und frühesten Zeit des Gründers wie auch in den Briefen aus seinen letzten Lebensjahren durchgehend ausgeprägt. So spricht er in der Tagebucheintragung vom 21. Dezember 1720 von der großen Gnade des Leidens, das Gott schickt, vor allem jenes Leiden, »das ohne Trost ist«.[120] In späteren Jahren würde er sicher solches Leid als »nacktes Leiden« (nudo patire) benennen. Wenn der Heilige in den Briefen zur Teilnahme an der Passio Christi im Ertragen konkreten Leidens aufmuntert, so geschieht dies nicht in stereotyper Weise, sondern er nimmt vor allem Rücksicht auf die in-

dividuelle Verfaßtheit des Briefempfängers, auf die Intensität von Glaube, Hoffnung und Liebe. So kommt es, daß man die einzelnen Stufen der Partizipation in den Schriften des Gründers, die aus einem Zeitraum von mehr als 50 Jahren stammen, parallel nebeneinander finden kann.

5. *»Viva la Santa Croce« (Loblied auf das heilige Kreuz)*

Wenn es aber um die »Partizipationsmystik« des Paul vom Kreuz geht, so wären vor allem zwei kleine Gedichte, die er verfaßt hat, anzuführen. In ihnen erklärt der Ordensgründer, welch großen Wert das Leiden für den Menschen, der nach größerer Einheit mit Gott strebt, hat. Das erste Gedicht, das nur drei Strophen umfaßt, ist Teil eines Briefes, den der Heilige im Jahre 1741 an Agnese Grazi geschrieben hat.[121] In den drei Strophen werden die verschiedenen Stufen der Partizipation, wie sie bereits dargelegt wurden, erkennbar. In der ersten Strophe spricht er von der reinigenden Kraft der Leiden. Durch Leiden wird die Seele geläutert — so, wie das Gold im Schmelztiegel gereinigt wird.[122] Die zweite Strophe betrachtet das Kreuz als etwas Erstrebenswertes, Freudebringendes; als etwas, an dessen »Most man sich berauschen soll«, wie sich der Heilige mit einem Bild ausdrückt; dabei spricht er von der »Freundin Kreuz«.[123] Die letzte Strophe lautet: »Ja ein' gar gute Freundin das Kreuz für jenen ist, der die Göttlich' Sonne liebt und der mit Kraft sich müht, Leid zu tragen stumm und still.« Mit diesen Sätzen ist angedeutet, was der Ordensgründer sonst als das »nudo patire« bezeichnet.

Das zweite Gedicht, eine Art »Hymnus über das Kreuz«, das aus 7 Strophen besteht, hat der Gründer zwei Jahre später verfaßt. Es ist ebenfalls Bestandteil eines Briefes, den er an dieselbe Person geschrieben hat, an Agnese Grazi, die zu diesem Zeitpunkt bereits schwerkrank daniederlag und 8 Monate später im Alter von 41 Jahren starb.[124] Der Hymnus trägt den Titel »Es lebe das heilige Kreuz« (Viva la Santa Croce). Von der Überschrift her könnte man meinen, daß der Heilige darin die Heilsbedeutung des Kreuzes Jesu besingt. Doch die erste Strophe zeigt bereits, daß es um die Teilnahme am Leiden Jesu im Ertragen von persönlichen Leiden geht. Auch in diesem Hymnus sind die einzelnen »Grade der Partizipation« enthalten. So lautet die erste Strophe: »In dem Kreuz die Heilig' Lieb' / macht vollkommen die Seel', die liebt, wenn sie mit Inbrunst und mit Zeit/ der Lieb' das ganze Herze weiht.«

In diesen Zeilen ist zwar von »Vervollkommnung« die Rede, doch entspricht dies der Reinigung, einem Vorgang, den die Seele — mehr oder minder aktiv — über sich »ergehen läßt«.[125] Die dritte und vierte Strophe beschreiben die Teilnahme am Kreuz Jesu auf der Ebene der Freundschaft. Freude, Glück und Geborgenheit sind die Grundbefindlichkeiten, in denen sich der Mensch befindet.[126] Die fünfte Strophe leitet dann zur höchsten Form der Teilnahme, zum »nackten Leiden«, über. Sie lautet: »Glücklicher noch jener ist, / der im eigenen nackten Leide, / ohne Schatten der Freude, / ist in Christus

umgewandelt«. In der sechsten Strophe wird dieses reine, nackte Leiden wie folgt erläutert: »Oh, glücklich der, der leidet / ohn' jeglich Hang am Leiden selbst, / der nur sich selber sterben möcht', / um mehr zu lieben, der ihn verletzt.« — Letztes Ziel der Teilnahme am Leiden und Kreuz Christi besteht also in einer größeren Liebe zu Gott, um so in Christus »umgewandelt« und mit Gott in Liebe »eins« zu werden.

Bei dieser stark ausgeprägten Partizipationsmystik des Heiligen ist es nicht überraschend, wenn er in seinen Briefen die Menschen immer und immer wieder ermuntert, aktuelles Leiden — wenn es unabwendbar ist — als »Kreuz Christi« zu bejahen und zu ertragen.[127] Man könnte dafür eine Fülle von Belegen anführen. Da aber an anderen Stellen bereits ausführlicher darüber berichtet wurde[128], sollen hier einige Aspekte, unter denen er zur Teilnahme an der Passio Domini auffordert, nur angedeutet werden.

So schrieb er des öfteren an Personen, die an einer Krankheit daniederlagen, daß sie ihr Kranksein als Kreuz Christi betrachten und am Krankenlager »wie am Kreuz des guten Jesus« ausharren sollen.[129] Wenn also unabwendbares körperliches Leid, das zu ertragen ist, eine Möglichkeit ist, mit dem »Christus patiens« stärker eins zu werden, dann bekommen Schmerz und Leid einen Sinn und können sogar zur Gnade werden. So schreibt er z. B. an eine Ordensschwester: »Lange Krankheiten sind eine der größten Gnaden, die Gott jenen Seelen erweist, die er am meisten liebt.«[130] Sicher schwingt in diesen Worten die Vorstellung von Spr 3,12 mit: »Jahwe weist ja den zurecht, den er liebt, wie ein Vater den Sohn, dem er wohlwill«. Doch ist aus demselben Brief ersichtlich, daß Paul vom Kreuz das Leid nicht verabsolutiert; denn er verspricht der Schwester, für ihre Gesundung zu beten, und er ermuntert sie, den inneren Frieden zu bewahren und in ihrer Krankheit »wie am Kreuz Jesu auszuruhen«.[131]

6. *Leiden — Vollkommenheit — Herrlichkeit*

Doch wie bei Christus das Leiden nicht Endpunkt, Endzweck seines Lebens war, sondern die Auferstehung und Verherrlichung seine Sendung bestätigten, so gilt für die Gläubigen die Zusicherung, daß sie nicht nur Anteil an seinen Leiden bekommen, sondern auch an seiner Herrlichkeit partizipieren werden.[132] So schreibt der Heilige in einem Brief an seine Mutter: »Jene, die aus Liebe zu Gott leiden (d. h. die das Leiden als Teilnahme an der Passion Jesu bejahen), helfen mit, Jesus Christus das Kreuz zu tragen. Auf diese Weise bekommen sie Anteil an seiner Herrlichkeit im Himmel.«[133]

Wenn der Mensch — indem er körperliches oder seelisches Leiden erduldet — Anteil am Kreuz Jesu bekommt, so ist dies für Paul vom Kreuz ein Zeichen der Auserwählung, der beginnenden Jüngerschaft Christi[134], es ist der »beste Weg zur Vollkommenheit«[135], ja sogar ein Zeichen »der Liebe Gottes«.[136]

Von daher wird verständlich, daß der Heilige die Gemeinschaft mit dem »Christus patiens« in Form von Leiden des öfteren als »Geschenk Gottes«[137], als »Schatz«[138] und als »Gnade«[139] bezeichnet. Doch ist das Leiden selbst nicht Endziel, sondern ein Weg.

ein Mittel, um zur größeren Einheit mit Gott zu gelangen, um ganz und gar in das »göttliche Wohlgefallen« umgewandelt zu werden, wie er sich selbst ausdrückt.[140]

Gerade dieser positiven Sicht und Deutung menschlichen Leids, wie wir sie in der geistlichen Lehre des Paul vom Kreuz finden, könnte und müßte man bleibende, ja zeitlose Gültigkeit zuerkennen. Denn — wie groß auch immer der Fortschritt der Menschheit in Zukunft sein wird, was auch immer der Mensch unternehmen mag, um Schweres und Mühsames zu überwinden und auszuschalten — das Faktum des Leids wird erfahrungsgemäß bleiben, und der einzelne Mensch muß jenes »unabwendbare« Leid, wie auch immer es geartet sein mag, er-leiden. Für den an Christus glaubenden Menschen könnte diese »Partizipationsmystik« des Heiligen eine Hilfe sein, dem persönlichen Leiden — und dies kann zuweilen ein gerütteltes Maß erreichen — einen Sinn zu geben und es somit zu bewältigen und fruchtbar zu machen.

Anmerkungen

88 L II, 719 an Lucia Burlini vom 9. 8. 1749.

89 L III, 719 an eine Ordensschwester vom 12. 3. 1765.

90 L I, 299 an Agnese Grazi vom 24. 8. 1743.

91 Vgl. L II, 440 an Schw. Colomba Geltrude Gandolfi vom 10. 7. 1743.

92 L III, 758 an Marianna Girelli vom 25. 4. 1769.

93 Diario Spirituale, 23. Nov. 1720.

94 Diario Spirituale, 21. Dez. 1720.

95 In der Eintragung vom 21. Dezember heißt es: »La paura sopra detta viene dal desiderio, che l'anima ha di seguire Gesù nei patimenti.«

96 Vgl. die Eintragungen vom 8., 27. und 28. Dezember.

97 Diario Spirituale, 26. November.

98 In seinem Geleitwort zur deutschen Ausgabe des »Diario Spirituale« des Paul vom Kreuz bemerkt Ratzinger, daß »die Schwermut, die Ängste und die Versuchungen des einsam Gott Ausgesetzten« dem Leser wohl als »Folgen einer übersteigerten Frömmigkeit, als Gespinste des Schweigens und des Alleinseins erscheinen« werden. »Aber wenn er weiterliest« — so formuliert Ratzinger, der den religiösen Tiefengehalt der Tagebucheintragungen anspricht, treffend weiter —, »merkt er, wie sehr es hier, im Aushalten mit sich selbst, im Durchhalten der Nächte des Bewußten und des Unbewußten, um die eigentliche Eroberung des Menschseins geht. Er merkt, wie hier die Abgründe ausgelotet werden, vor denen wir immer wieder flüchten . . .« (Das geistliche Tagebuch des hl. Paul vom Kreuz /mit einem Geleitwort von Kard. Ratzinger/, hrsg. v. Martin Bialas, Pattloch-Verlag, Aschaffenburg 1976, S. 6).

99 Diario Spirituale, 23. Dez.

100 Vgl. die Eintragungen vom 10.—13. Dez. 1720.

101 Diario Spirituale, 21. Dez.

102 Dies drückt er am 6. Dez. besonders deutlich aus, wenn er schreibt: »Ebbi molta intelligenza infusa degli spasimi del mio Gesù, e aveva tanta brama dell'essere con perfezione unito con Lui, che desideravo sentire attualmente i suoi spasimi, ed essere in Croce con Lui« (Diario Spirituale).

103 In der Eintragung vom 10.—13. Dez. steht zu lesen: ». . . anzi dicevo al mio Dio, che non mi levi mai i patimenti«. (Ähnlich in der Eintragung vom 21. Dezember)

104 »Nel segreto del cuore vi sta un certo segreto e quasi insensibile desiderio di sempre essere in patimenti, siano questi, siano altri«. (Diario Spirituale, 21. Dez.)

105 Die Eintragung vom 3. Dez. schließt mit den Worten: ». . . mi viene da dire con santa Teresa: ›O patire o morire‹«. (Diario Spirituale, 3. Dez.)

106 Am 27. Januar 1721 schrieb der Heilige an seinen Beichtvater u. a. folgendes: »Una mattina ero in qualche particolar patimento, più del solito, corporale, ed ero arido ed afflitto, e mi sentii dire: V'è del tempo tutta l'eternità da godere: e me ne stetti cosi in pace con Dio, desiderando sempre più patire.« (L I, 20)

107 L I, 24 an Schw. Teresa Constanza Pontas vom 6. 2. 1721.

108 ». . . mi viene con S. Teresa: ›O patire o morire‹« (Diario Spirituale, 3. Dez.). — Vgl. ferner: L I, 29 an Marquise Marianna della Scala del Pozzo vom 29. 12. 1721.

109 L II, 440 vom 10. 7. 1743.

110 E. Zoffoli bemerkt dazu in seiner kritischen Ausgabe des »Diario Spirituale«, wo in den Eintragungen vom 26. und 27. Nov. ähnliche, rhythmisch-klingende Aussprüche enthalten sind: »Strofetta di versi quaternari, assai probabilmente dello stesso Santo . . .: ›Le tue croci / caro Dio / son le gioie / del mio cuore‹« (Diario Spirituale, 57 f., Anm. 1).

111 Z. B. am 21. Dez. schreibt er: »Vorrei poter dire che tutto il mondo sentisse la grande grazia che Dio per sua pietà fa, quando manda da patire, e massime quando il patire è senza conforto.« — In der Eintragung vom 10.—13. Dez. heißt es: ». . . bisogna che passi per questa strada di patire nell'orazione anche, e dico patire senza alcun conforto sensibile . . .«

112 Der Brief ist an Herrn Domenico Panizza gerichtet. Es heißt darin gleich zu Beginn: »Amatissimo signor D. Domenico. Ecco il povero Paolo giunto in Roma due ore fa che viene a visitarlo in spirito su la Santa Croce del dolce Gesù, in cui lei gusta i frutti di quest'albero sacrosanto di vita. E se lei non gusta i frutti con sensibilità, anzi per ciò lei è più felice ed avventurato poichè in tal forma si assomiglia più al nostro divino Salvatore che su la Croce esclamò al Padre: ›Deus, Deus meus, ut quid dereliquisti me?‹ esprimendo il sui nudo patire senza conforto. Oh, beata quell'anima che sta crocefissa con Gesù Cristo senza saperlo e senza vederlo, perchè priva d'ogni conforto sensibile!« (L III, 17 vom 2. 4. 1750)

113 Vgl. E. Henau, The Naked Suffering (Nudo-Patire) in the Mystical Experience of Paul of the Cross, in: Ephemerides Theologicae Lovanienses XLIII (1967) 210—221.

114 Zweifelsohne eignen sich Metaphern, die aus dem Bereich des Personalen genommen sind, in vorzüglicher Weise die Passionsmystik des Paul vom Kreuz näher zu erklären.

115 Vgl. »La Mystique de la Passion«, a. a. O. 226—229.

116 Zu dieser Stufe bemerkt Breton: »Le serviteur qui se résigne a la divine volonté est un serviteur fidèle, un tâcheron appliqué de la divine gloire . . . Mais cette acceptation, si elle est copie conforme, est encore extérieure au vouloir« (op. cit. 226).

117 »Au niveau de l'amitié, la résignation se détend dans un sourire . . . On se meut dans l'atmosphère de familiarité« (op. cit. 227).

118 »Le Christ étant le fils de Dieu, aux schèmes du serviteur et de l'ami se substitue celui du fils. C'est en union avec le Christ en croix que l'âme dépouillée de toute consolation accomplit d'une manière éminente cette divine volonté . . . Ce nu-pâtir qui nous unit ainsi au bon plaisir du Père rejoint l'amour — nu ou le pur amour. A ce niveau, le négatif du nu-pâtir et le positif du saint abandon se répondent comme la déréliction et l' ›In manus tuas‹ du Golgotha.« (Op. cit. 228 f.)

119 Verdeutlichend muß jedoch gesagt werden: Nachdem Jesus Christus die »absolute Gottverlassenheit« am Kreuz durchlitten hat, ist der Mensch nicht mehr dieser »totalen Einsamkeit« im Leiden ausgesetzt; denn er kann nunmehr seine Gottverlassenheit in der Gemeinschaft und als Partizipation mit dem »Christus crucifixus« tragen. — Auf das Leiden der Gottverlassenheit Jesu am Kreuz und die »befreiende« Wirkung dieses Leidens für den Menschen geht J. Moltmann in seinem Werk »Der gekreuzigte Gott«, München 1972, ausführlich ein. So heißt es z. B. auf Seite 265: »Wird Gott in Jesus von Nazareth Mensch, so geht er aber nicht nur auf die Endlichkeit des Menschen ein, sondern im Tode am Kreuz auch auf die Situation der Gottverlassenheit des Menschen . . . Er erniedrigt sich und nimmt den ewigen Tod des Gottlosen und Gottverlassenen auf sich, so daß jeder Gottlose und Gottverlassene seine Gemeinschaft mit ihm erfahren kann.«

120 ». . . massime quando il patire è senza conforto« (Diario Spirituale).

121 Vgl. L I, 269 vom 2. 5. 1741.

122 Die erste Strophe lautet: »Nelle pene si raffina / L'alma amante come l'oro / Che si purga nel crogiolo / Con quell'arte alta e divina.« Ebd.

123 »Se tu vuoi che te lo dica / È un segreto assai nascosto / L'ubriacarsi di quel mosto / E portar la Croce amica.« Ebd.

124 Der Brief und der Hymnus wurden am 31. August 1743 verfaßt; Agnese Grazi ist im Juni 1744 gestorben.

125 Diese »Ergebenheit« entspricht der Haltung des »treuen Dieners«.

126 Der Text dieser beiden Strophen lautet: »Ma perchè è un grand'arcano / All'amante sol scoperto, / Io che non sono esperto / Sol l'ammiro da lontano. — Fortunato è quel cuore / Che sta in croce abbandonato / Nelle braccia dell'amato / Brucia sul di Sant'Amore.« Ebd.

Wie diese beiden Strophen zeigen, nennt Paul vom Kreuz jenes Leiden, in dem der Mensch keinen Trost und keine Freude findet, »nacktes Leiden«. Es würde daher den Texten des Gründers mehr entsprechen, wenn Breton den Ausdruck »nacktes Leiden« (nu-pâtir) nur für die Partizipation »nach Art des Sohnes« verwenden würde. Er unterscheidet jedoch im »nackten Leiden« selbst eine dreifache Stufung der Verlassenheit: »Dès lors, comme nous avons distingué dans le nu-pâtir trois niveaux de ›déréliction‹, il faut s'attendre à ce que ce troisième ciel du saint abandon ait lui aussi ses ›demeures‹ et sa hiérarchie secrète.« (Op. cit. 230)

127 Bei aller Wertschätzung, die Paul vom Kreuz gegenüber Leiden, wenn es als »Kreuz Christi« getragen wird, hat, kann man von ihm nicht sagen, daß er das Leiden verabsolutiert oder gar glorifiziert. Wenn es sich z. B. um Krankheiten handelt, die geheilt werden können, empfiehlt er, alles Mögliche und Erdenkliche zu tun, um eine Heilung zu gewährleisten. Ein beredtes Zeugnis dafür sind die Ordensregeln, die ja aus seiner Feder stammen und die ein eigenes Kapitel enthalten, in dem es um die »Sorge für die Kranken« geht (Kapitel XXXIX: »De cura fratrum aegrotantium«). Gleich zu Beginn dieses Kapitels heißt es: »Valentibus praecipue curae sint Fratres aegroti. His exacta diligentia, et christiana charitate inserviant, nullumque corporale, aut spiritale remedium praetermittant, ut afflictis pro indigentia auxilientur, et prosint« (Regulae et Constitutiones 138 Sp. III).

128 Vgl. Martin Bialas, Leiden als Gnade in der Passionsmystik des Paul vom Kreuz, op. cit. 427—441; ders.: Il dolore umano come grazia in San Paolo della Croce, in: La Sapienza della Croce (Atti del Congresso Internazionale, Roma, 13—18 ottobre 1975), Vol II (La Sapienza della Croce, nella Spiritualità, Torino 1976, 53—67; ins Englische übertragen: Human Suffering as Grace in the Thought of Paul of the Cross, in: »The Passionist No. 3 (1976), Chicago, Ill. 98—121; ferner: Das geistliche Tagebuch des hl. Paul vom Kreuz, Aschaffenburg 1976, 40—48).

129 In einem Brief an Tommaso Fossi heißt es: »Se ne stia sul letto della sua malattia, come su la Croce del dolce Gesù, e gli faccia buona compagnia con amarlo con tutto il cuore . . .« (L I, 787 vom 18. 3. 1763). — Ähnliche Aussagen finden wir: L I, 239 an Agnese Grazi vom 17. 8. 1739; L II, 736 an Schw. Marianna di Gesù vom 18. 12. 1765; L III, 285 an Herrn Nicola Coppelli vom 12. 12. 1754 u. ö.

130 L III, 606 an Schw. Angela Maddalena vom 8. 5. 1762. Vgl. ferner: L I, 685 an Tommaso Fossi vom 13. 8. 1757; L III, 366 an Teresa Palozzi, später Schw. Angela Teresa, vom 8. 6. 1758; L III, 629 an Schw. Maria Luisa della Passione vom 5. 10. 1762.

131 »Io pregherò il Signore che le conceda la sanità, ma non voglio che lei ne sia ansiosa, ma pacificamente ed in silenzio riposi su la Croce di Gesù.« Ebd.

132 Im ersten Petrusbrief heißt es z. B.: »Freut euch vielmehr in dem Maße, wie ihr teilhabt an den Leiden Christi, damit ihr auch bei der Offenbarung seiner Herrlichkeit Freude und Jubel habt.« 1 Petr 4,13. (Vgl. Röm 8,17; 2 Tim 2,11; Offb 2,10)

133 L I, 94 vom 15. 12. 1734.

134 In einem Brief vom 5. 9. 1743 versichert er seinem Freund T. Fossi: »Mi creda di certo, che mai è andata tanto bene come adesso: ›Nunc incipis esse Discipulus Christi‹« (L I, 553. — Vgl. Ignatius von Antiochien, Brief an die Römer 4,3). Ähnlich: L IV, 25 an Herrn Antonio Coccia vom 10. 1. 1768: ». . . che ora veramente cominciate ad essere vero discepolo di Gesù Cristo, e lo arguisco dai travagli che vi permette la Divina Misericordia; vgl. ferner: L II, 370 an die Geschwister Vallerani vom 12. 7. 1742; Bollettino VII (1926) 209 an die Mitbrüder des Klosters Monte Argentario vom 15. 12. 1746.

135 An Frau Marianna Girelli schreibt er: ». . . godendo al sommo di sentirla crocefissa con Cristo, che è il mezzo più efficace per giungere alla perfezione del santo puro e netto amore, quale le desidero vivamente . . .« (L III, 758 vom 25. 4. 1769). — Ähnlich: L I, 110 an Agnese Grazi vom 17. 4. 1734; L I, 476 an Schw. Maria Cherubina Bresciani vom 19. 10. 1740.

136 »Sempre più conosco che S. D. M. l'ama teneramente come figlia, perchè le favorisce del continuo di nuove croci . . .« (L IV, 10 an Frau Agnese Segnéri vom 29. 3. 1768). Vgl. ferner: L IV, 125 an eine Frau (Name unbekannt) vom 28. 12. 1769; L III, 629 an Schw. M. Luisa della Passione vom 5. 10. 1762.

137 »I patimenti sono i più preziosi regali che il nostro buon Dio soglia compartire alle anime sue dilette.« (L II, 30 an Frau Maria Venturi Grazi vom 20. 6. 1760).

138 »Ringrazio Dio, che le fa parte del gran tesoro della Santa Croce, dei disprezzi ecc.« (L I, 118 an Agnese Grazi vom 28. 10. 1734). — ». . . voi m'intendere di che tesoro parlo, che è il prezioso patire.« (L II, 443 an Schw. Colomba Geltrude Gandolfi vom 18. 9. 1743).

139 »Fate gran conto del patire in silenzio, che è una delle grandi grazie che Dio le fa.« (L III, 366 an Frau Teresa Palozzi vom 8. 6. 1758).

140 Vgl. L II, 440 vom 10. 7. 1743.

LITERATUR ÜBER PAUL VOM KREUZ (AUSWAHL)

I. Quellen

LETTERE DI S. PAOLO DELLA CROCE, hrsg. v. P. Amedeo della Madre del Buon Pastore, 4 Bde., Rom 1924

PAOLO DELLA CROCE, SCRITTI SPIRITUALI, Bd. 1: Diario spirituale — Lettere a familiari e laici, Rom 1974; Bd. 2: Lettere a laici ed ecclesiastici, Rom 1974; Bd. 3: Lettere a religiosi, Rom 1975, Città Nuova Editrice; hrsg. von C. Chiari C. P.

DIARIO DI S. PAOLO DELLA CROCE, con Introduzione e Commenti, hrsg. v. P. Stanislao dell'Addolorata, Turin—Rom 1926

DIARIO SPIRITUALE DI S. PAOLO DELLA CROCE, Testo Critico, Introduzione e Note, hrsg. von P. Enrico Zoffoli, Rom 1964

REGULAE ET CONSTITUTIONES Congr. SS. mae Crucis et Passionis D.N.I.C. (Editio Critica Textuum), hrsg. v. P. Fabiano Giorgini, Rom 1958

ANNALI DELLA CONGREGAZIONE, P. Giovanni Maria di S. Ignazio, hrsg. v. P. Gaetano dell'Addolorata, Rom 1967

I PROCESSI DI BEATIFICAZIONE E CONONIZZAZIONE DI S. PAOLO DELLA CROCE, hrsg. von P. Gaetano dell'Addolorata, Bd. I: Rom 1969, Bd. II: Rom 1973, Bd. III: Rom 1976

LETTERE DI S. PAOLO DELLA CROCE, hrsg. v. Cristoforo Chiari, C. P., Rom 1977

CATALOGO DEI RELIGIOSI PASSIONISTI (1741—1775), hrsg. v. P. Martino Bartoli, Rom 1978

II. Biographien

ALMERAS, C., S. Paul de la Croix, le fondateur des Passionistes, Brugge 1957; ins Englische übersetzt von M. Angeline Bouchard, New York 1960

BIALAS, M., Im Zeichen des Kreuzes, Leben und Werk des heiligen Paul vom Kreuz, Leutesdorf 1974
Portugiesische Übersetzung: São Paulo da Cruz, Vida e Espiritualidade (Bosquejo), übersetzt von Pedro Becker, São Paulo 1975
Spanische Übersetzung: Pablo, Carismatico de la Cruz, übersetzt v. P. Pablo García, C. P., Estella (Navarra—Spanien) 1979

EDMUND, P. F., Hunter of Souls, St. Paul of the Cross, Dublin 1946

GAÉTAN DU S. NOM DE MARIE, Saint Paul de la Croix et la Fondation des Passionistes, Tournai 1956

LEHNERD, V., Der große Volksmissionär der Neuzeit, Der heilige Paul vom Kreuz, Innsbruck 1926

LIPHOLD, F., Der heilige Paul vom Kreuz, Stifter des Passionistenordens, Dülmen i. Wf. 1930

LOUIS-THÉRÈSE DE JESUS AGONISANT, Histoire de S. Paul de la Croix, Bordeaux 1866; italienische Übersetzung, Rom 1952

PIELAGOS, F., Testigo de la Pasión, San Pablo de la Cruz, BAC, Madrid 1977

SPAGNOLO, P. M., S. Paolo della Croce, Manduria 1969

ZOFFOLI, E., S. Paolo della Croce, Storia Critica, 3 Bde., Rom 1963, 1965, 1968

III. Abhandlungen

BASILIO DE SAN PABLO, La espiritualidad de la Pasión en el Magisterio de San Pablo de la Cruz, Madrid 1961
— La contemplación reparadora en San Pablo de la Cruz, in: Revista de espiritualidad XVI (1957) 449—465

BIALAS, M., Leiden als Gnade in der Passionsmystik des Paul vom Kreuz, in: Mysterium der Gnade, Festschrift für J. Auer, hrsg. v. H. Roßmann und J. Ratzinger, Regensburg 1975, 427—441
— The Passion of Christ and our Holy Founder's Spirituality, in: The Passionist (Neue Folge) I (1975), Chicago, Ill., Heft 2, 95—112
— Il dolore umano come grazia in San Paolo della Croce, in: La Sapienza della croce oggi, hrsg. v. B. Rinaldi, Bd. II, Torino 1976, 53—67
Englische Übersetzung: Human Suffering as Grace in the Thought of Paul of the Cross, in: The Passionist (Neue Folge) II (1976), Chicago, Ill., Heft 3, 98—121
— Das geistliche Tagebuch des heiligen Paul vom Kreuz (mit einem Geleitwort von Prof. Ratzinger), Aschaffenburg 1976
— Das Leiden Christi beim hl. Paul vom Kreuz (1694—1775), Eine Untersuchung über die Passionszentrik der geistlichen Lehre des Gründers der Passionisten (mit einem Geleitwort von Prof. Jürgen Moltmann), Aschaffenburg 1978

BRETON, S., La mystique de la Passion, Étude sur la doctrine spirituelle de S. Paul de la Croix, Tournai 1963

BRICE, F., In Spirit and in Truth. The spiritual doctrine of St. Paul of the Cross, New York—Cincinnati 1948

BROVETTO, C., Introduzione alla spiritualità di S. Paolo della Croce, Morte mistica e divina natività (Studi e tesi Passionisti, Edizioni »ECO«), San Gabriele (Teramo) 1955

CHIARI, C., Magistero Spirituale di S. Paolo della Croce, S. Zenone degli Ezzelini (Treviso) 1973

DE GUIBERT, J., Journal de retraite de S. Paul de la Croix, in: Revue d'Ascétique et de Mystique, VI (1925) 26—48

GAÉTAN DU S. NOM DE MARIE, Doctrine de S. Paul de la Croix sur l'oraison et la mystique (Museum Lessianum, Section Ascétique et Mystique, Nr. 35), Louvain 1932
— Oraison et ascension mystique de S. Paul de la Croix (Museum Lessianum, Section Ascétique et Mystique, Nr. 29), Louvain 1930
— Esprit et vertus de S. Paul de la Croix, posthum hrsg. v. P. Thomas, Tienen 1951
— Saint Paul de la Croix Directeur des Ames, in: Revue d'Ascétique et de Mystique, IX (1928) 25—54

GARRIGOU-LAGRANGE, R., Nuit de l'esprit réparatrice en S. Paul de la Croix, in: Études Carmélitaines (Brugge) XXIII (1938), T. II 287—293

HENAU, E., The Naked Suffering (Nudo-Patire) in the Mystical Experience of Paul of the Cross, in: Ephemerides Theologicae Lovanienses XLIII (1967) 210—221

LAER, H. van, Saint Paul de la Croix et le Saint-Siège (1721—1768), San Gabriele (Teramo) 1957

OSWALD, P., De mystieke weg van de H. Paulus van het Kruis, ordestichter, volkspredikant en geestelijk leidsman, Mook 1954

POMPILIO, S. L., L'Esperienza Mistica della Passione in San Paolo della Croce, Rom 1973

POURRAT, P., S. Paul de la Croix, in: La spiritualité chrétienne, Paris 1947, Bd. IV, 496—504

VILLER, M., La volonté de Dieu dans les lettres de S. Paul de la Croix, in: Revue d'Ascétique et de Mystique XXVII (1951) 132—174

Günter Püttner

Freie Schulen und reformierte gymnasiale Oberstufe

Es ist keine ganz einfache Aufgabe, juristische Ausführungen zu machen zu einem Thema, das allen auf den Nägeln brennt und das ein ausgesprochen praktisches Thema ist, weil die rechtliche Behandlung dieses Themas in eine Fülle minuziöser Einzelheiten hineinführt. Hoffentlich gelingt es trotzdem, diese schwierige Thematik einigermaßen verständlich zu machen. Es können auch nur erste Überlegungen vorgetragen werden; man wird an den Fragen wohl noch weiterarbeiten müssen. Die Problematik der gymnasialen Oberstufe ist gegenüber dem bisherigen Stand des Schulrechts neu und stellt den Juristen vor durchaus neue Fragestellungen, die er nicht mit einem Handstreich lösen kann.

Ich habe das Glück, mich auf Erfahrungen stützen zu können, die ich zwei Jahre lang als Mitglied der Kommission Schulrecht des deutschen Juristentags sammeln konnte. Wir mußten uns mit allen Einzelheiten des heutigen Schulrechts auseinandersetzen, und so bin ich inzwischen einer derer, die sich unter den Vertretern des öffentlichen Rechts mit am intensivsten mit der Materie befaßt haben.[1] Das Schulrecht ist eine Materie, die nur von wenigen Fachleuten gepflegt und auch von den Professoren des öffentlichen Rechts nur relativ wenig behandelt wird wegen der Konzentration auf die Pflichtfächer an der Universität, zu denen das Schulrecht nicht gehört. So sind es mehr die Ministerialbeamten der einzelnen Bundesländer, die sich juristisch mit den Problemen beschäftigen. Diese Tatsache bringt es mit sich, daß viele Stellungnahmen in der Literatur einseitig den Verwaltungsstandpunkt widerspiegeln. Darauf komme ich gleich noch zurück.

Es sei dem Hochschullehrer gestattet, ein persönliches Wort zu der Oberstufe, wie wir sie jetzt in reformierter Form vor uns haben, voranzustellen. Sie erweckt Skepsis in mir und anderen, weil sie eine allzu frühe Spezialisierung mit sich bringt, deren Auswirkungen wir ständig an der Universität spüren. Denn Studenten, die nicht systematisch den Stoff durchgegangen sind und überall Lücken aufweisen, sind für uns eine ausgesprochen schwierige Kost (Studenten z. B., die in der Geschichte 50 Jahre sehr genau, aber den gesamten Ablauf der abendländischen Geschichte nicht kennen). Es ist ausgesprochen schwierig, diese Studenten in die Rechtsgeschichte einzuführen.

1. Geschichtlicher Rückblick

Für das eigentliche Thema ist noch von Bedeutung, daß sich im Schulrecht in den letzten 100 oder 150 Jahren Auseinandersetzungen abgespielt haben, die bis in unsere Zeit prägend weiterwirken. Ich meine den langjährigen Kampf um — ich möchte es ein-

mal so nennen — die Herrschaft in Schule und Schulrecht. Im vorigen Jahrhundert waren es insbesondere die Liberalen (auch Konservative zum Teil), die sich darum bemühten, die Schule aus den Händen der Kirche zu entreißen, um sie, wie man es damals gern hinstellte, liberal zu machen. In diesen Auseinandersetzungen rief man, wie sooft, den Staat zu Hilfe. Die staatliche Schulaufsicht ist ein Institut, das seine Entstehung im wesentlichen dem Kampf gegen die geistliche Schulaufsicht und gegen den Einfluß der Kirche verdankt. Heute stehen wir deshalb vor der traurigen Situation, daß die so ausgeprägte und ausgedehnte staatliche Schulaufsicht, wie sie auch in unserem Grundgesetz verankert ist, immer noch diese alte Speerspitze gegen geistliche Schulaufsicht zumindest latent mit in sich enthält. Deshalb ist die prinzipielle Ausgangssituation für die freien Schulen nicht unbedingt günstig; es gibt viele Restriktionen. Allerdings hat das Grundgesetz, zum Teil übrigens schon die Weimarer Verfassung, einen Kompromiß zwischen staatlichem Hoheitsanspruch und freien Schulen im Vefassungstext verankert. Darauf ist näher einzugehen.

2. *Die derzeitigen Rechtsgrundlagen*

Da es auf den Inhalt der rechtlichen Bestimmungen im einzelnen ankommt und die meisten Leser dieser Zeilen vermutlich keine Juristen sind, erscheint es zweckmäßig, etwas genauer auf die recht minuziösen Regelungen einzugehen und einen Abriß der rechtlichen Situation zu geben.

Art. 7 des Grundgesetzes sagt zunächst: »Das gesamte Schulwesen steht unter der Aufsicht des Staates.« Dies bedeutet, daß der Staat öffentliche wie private Schulen zu beaufsichtigen hat; und diese Bestimmung hat entgegen ihrem Wortlaut nicht nur »Aufsicht« zum Inhalt, sondern die allgemeine Interpretation geht dahin, daß es sich um die Herrschaft über das Schulwesen handelt, daß also der Staat kraft der Verfassung das Schulwesen zu formen und auszugestalten hat. Es folgen dann einige Absätze über den Religionsunterricht, die hier nicht interessieren, und dann ein Absatz 4, der folgendes besagt: »Das Recht zur Errichtung von privaten Schulen wird gewährleistet. Private Schulen als Ersatz für öffentliche Schulen bedürfen der Genehmigung des Staates und unterstehen den Landesgesetzen. Die Genehmigung ist zu erteilen, wenn die privaten Schulen in ihren *Lehrzielen* und *Einrichtungen* sowie in der wissenschaftlichen Ausbildung ihrer Lehrkräfte *nicht* hinter den öffentlichen Schulen *zurückstehen.*«[2]

Die Genehmigung *muß* also gegeben werden, wenn freie Schulen in ihren Lehrzielen und Einrichtungen — das ist das Wesentliche — nicht hinter den öffentlichen Schulen zurückstehen. Man hat also in jedem Einzelfall einen entsprechenden Vergleich anzustellen. Die Formulierung geht auf die Weimarer Reichsverfassung zurück, hat also eine längere Vorgeschichte.

Für das Schulrecht, also für die Ausgestaltung des Schulwesens, ist nach dem Grundgesetz nicht der Bund zuständig; zuständig sind die einzelnen Bundesländer, die jeweils

verschiedene Gesetze geschaffen haben und auch weiter dabei sind, unterschiedliche Gesetze zu geben. Das gilt auch für das Privatschulwesen, so daß wir uns hier und heute mit dem hessischen Privatschulgesetz befassen müssen. In diesem Gesetz sind zunächst einige allgemeine Vorschriften mit Definitionen enthalten. Für die hier interessierenden Ersatzschulen gibt § 5 die Grundbestimmung: Danach sind Privatschulen Ersatzschulen, »wenn sie in ihren Lehr- und Erziehungszielen öffentlichen Schulen entsprechen«. Ersatzschule bedeutet, daß die Schule durch ihre Arbeit die Tätigkeit einer öffentlichen Schule ersetzt, daß also ein Schüler anstelle einer öffentlichen Schule diese Schule besuchen und gleiche Abschlüsse erreichen kann. Das Wort Ersatzschule hat also keinen negativen Klang, es ist ein reiner Fachausdruck, der bedeuten soll, daß die Schule eine öffentliche Schule ersetzt, und zwar vollständig ersetzt.

Die Einzelbestimmung, die sich anschließt und die eine der wichtigsten ist, behandelt die Genehmigung der Ersatzschulen. § 8 Abs. 1 lautet: »Die Genehmigung ist zu erteilen, wenn die Privatschule in ihren Lehrzielen und Einrichtungen hinter den öffentlichen Schulen nicht zurücksteht«; also die gleiche Formulierung wie im Grundgesetz.

Weiter heißt es (§ 5): »Der Genehmigung steht nicht entgegen, daß die innere und äußere Gestaltung der Schule von den Anforderungen, die an entsprechende öffentliche Schulen gestellt werden, abweicht, wenn sie als gleichwertig anzusehen ist.« Das Gesetz fügt noch hinzu: »Abweichungen in der Lehr- und Erziehungsmethode und in den Lehrstoffen sind möglich.«

Entscheidend ist also, daß

1. die Privatschule in Lehrzielen und Einrichtungen nicht hinter öffentlichen Schulen zurückstehen darf und daß sie
2. gleichwertig sein muß in den Zielen, daß sie aber Spielraum besitzt in der Methode und in den Lehrstoffen.

Das ist die Ausgangssituation, die lange vor Schaffung der neuen Oberstufe vorhanden war. Nun kommt aber noch etwas hinzu, was sich — um es gleich vorweg zu sagen — für den hier zu erörternden Fall als von wesentlicher Bedeutung erweist. § 11 des Privatschulgesetzes bestimmt, daß eine Ersatzschule, die dauernde Gewähr für eine entsprechende Arbeit bietet, anerkannte Privatschule werden kann. Mit der Verleihung dieser Eigenschaft erhält die Privatschule das Recht, nach den für öffentliche Schulen geltenden Vorschriften Prüfungen abzuhalten und Zeugnisse zu erteilen. Das ist eine wesentliche zusätzliche Verleihung, die mit der Genehmigung einer Ersatzschule nicht unbedingt verbunden sein muß. Es kann also auch Ersatzschulen geben, die keine Prüfungen abnehmen dürfen, weil sie keine anerkannten Privatschulen sind. Diese haben mehr Gestaltungsfreiheit (jedenfalls theoretisch) als Schulen, die auch die Prüfungen abnehmen dürfen. Allerdings hat die Sache einen Pferdefuß; dazu später.

Eine anerkannte Privatschule hat also das Recht, staatliche Prüfungen, insbesondere das Abitur, abzunehmen; sie muß aber dieses Abitur nach den gleichen Vorschriften ab-

nehmen, wie das die staatlichen Schulen tun. Und hier beginnt das Problem, nämlich das Problem der Verschränkung von Unterricht und Abschlußprüfung. Dieses Problem, das auch früher latent vorhanden war, aber nicht deutlich zum Tragen kam, der »abgeschichtete« Erwerb von Qualifikationen, die später in die Gesamtqualifikation eingehen, hat die neue Oberstufe erheblich in den Vordergrund gerückt.

Soviel zu den hier in Betracht kommenden Rechtsgrundlagen. Die einzelnen Vorschriften sind natürlich interpretationsbedürftig und aus dem Zusammenhang des Schulrechts insgesamt zu beurteilen; darauf ist sogleich näher einzugehen.

3. Die Grundlagen der rechtlichen Beurteilung

Der Jurist soll ein Votum darüber abgeben, inwieweit die freie Schule unter den genannten Voraussetzungen berechtigt sein kann, von dem System der gymnasialen Oberstufe, so wie es für die staatlichen und kommunalen Schulen festgelegt ist, abzuweichen.

Wer eine solche Beurteilung abgeben soll, dem ist nicht die Aufgabe gestellt, seine persönliche Meinung über die Auslegung der genannten Rechtsvorschriften vorzutragen, sondern es gehört zur Aufgabe des Juristen, in einem solchen Fall Rechenschaft zu geben über die bisherige Rechtsprechung und über die juristische Literatur, um zu ermitteln, wie man bislang die Vorschriften interpretiert hat. Daraus ist dann abzuleiten, wie ein zur Entscheidung berufener Richter die Vorschriften auf den jetzt gegebenen Fall voraussichtlich anwenden wird.

Sie werden vielleicht als Nichtjuristen fragen, warum diese Methode gewählt wird, warum sie richtig und angebracht ist. Der Grund ist folgender: Es geht nicht darum, daß Sie heute oder in Zukunft meine persönliche Meinung erfahren; es geht doch darum, festzustellen, welcher Standpunkt die Chance hat, sich auch im Falle eines Rechtsstreits durchzusetzen. Ein juristisches Votum ist deshalb immer auch so etwas wie eine Prognose darüber, wie das zur Entscheidung berufene Gericht voraussichtlich entscheiden wird. Da das Gericht an das Gesetz gebunden ist und bei der Gesetzesauslegung den bisherigen Stand von Rechtsprechung und Literatur würdigt, muß der Ratgeber beim Votum vorweg überlegen, wie der Denkweg der Richter sein und wie die Entscheidung wohl ausfallen wird. Der Laie neigt meistens zu der Vorstellung, daß es bei Gesetzen nur eine richtige Auslegung geben könne, die man bei gehöriger Anstrengung des Gehirns ohne weiteres finden kann und die als absolut richtig zu betrachten ist. Unsere Gesetze sind aber nicht so gefaßt, daß man daraus für jeden Einzelfall exakt-mathematisch die Lösung konkreter Fälle ableiten kann. Daß dem so ist, liegt nicht an der Bosheit des Gesetzgebers; er ist in der Regel gezwungen, seine Gesetze sehr allgemein zu fassen. Denn der Gesetzgeber steht meistens, lange bevor der Einzelfall auftritt, vor der Notwendigkeit, eine Regelung als allgemeine Abgrenzung in den Sozialbeziehungen der Beteiligten zu geben; und er kann nicht alle Fälle vorausahnen, und er hat auch gar nicht die sprachlichen

Möglichkeiten, in einer Formel wirklich alle Fälle der Lebensvielfalt mathematisch-exakt einzufangen, so daß der Richter oder ein Votant — wie ich jetzt hier — in der Lage wäre, durch bloße logische Denkoperation ein bestimmtes Ergebnis zwingend aus dem Gesetz abzuleiten. Freilich gibt es solche Gesetze gelegentlich. In der Straßenverkehrszulassungsordnung finden sich oft ganz genaue Maßangaben, beispielsweise wo und wie ein Licht am Auto angebracht sein muß. Aus derartigen Vorschriften kann ein technisch vorgebildeter Mensch genau ablesen, was er zu tun hat; es gibt ein eindeutiges Ergebnis. Aber in den meisten Bereichen des Lebens ist das leider nicht so.

Deshalb sind die folgenden Ausführungen auf eine Interpretation angelegt, die dem Stand von Rechtsprechung und Literatur möglichst entspricht und im Zweifel auch durchsetzbar ist. In erster Linie kommt es auf die Rechtsprechung, also bereits vorliegende Entscheidungen, an, weil die Gerichte nun einmal das letzte Wort haben und parteiunabhängig entscheiden. In zweiter Linie interessiert das juristische Schrifttum, bei dem freilich interessenneutrales Schrifttum von einseitig engagierter Literatur zu unterscheiden ist, weil die Chancen der Übernahme der jeweiligen Standpunkte durch die Judikatur natürlich in beiden Fällen sehr verschieden sind.

4. Die bisherige Rechtsprechung

Die Rechtsprechung, um die es also in erster Linie geht, hat zum hier gestellten konkreten Fall bisher nicht Stellung genommen. Die gymnasiale Oberstufe ist neu, und Auseinandersetzungen zwischen privaten Schulen und dem Staat über diesen Bereich sind noch nicht bekannt geworden (und wären im Zweifel auch noch nicht vor ein hohes Gericht gelangt, weil der Weg bis dort im allgemeinen 5 Jahre dauert; also selbst wenn sich alsbald nach Einführung dieser Einrichtung Streitigkeiten ergeben hätten, wären sie im Zweifel frühestens jetzt bei der oberen Instanz angekommen). Man muß also auf frühere Vergleichsfälle zurückgreifen, um sich daraus ein Urteil zu bilden, wie wohl der jetzt vorliegende Fall entschieden werden müßte. Ich nenne einige Urteile aus dem einschlägigen Bereich und muß den Leser mit einigen Details behelligen; aber anders läßt sich kein zuverlässiges Ergebnis gewinnen.

Das Bundesverfassungsgericht[3], unser höchstes Gericht, hat vor Jahren in einem Fall aus Hessen, in dem es um eine Ingenieurschule ging, wichtige Grundsätze herausgearbeitet, die bis heute immer wieder zitiert werden und die wohl als die wesentlichen Anhaltspunkte gelten können. Da wird zunächst betont, daß die Heraushebung der anerkannten Privatschulen aus dem Kreis der Ersatzschulen erlaubt und zulässig und auch angebracht ist, daß also das System der Verleihung der Prüfungsberechtigung an private Schulen mit dem Grundgesetz vereinbar ist. Es ist aber dann davon die Rede, daß beim Prüfungswesen (also bei der Verleihung des Rechts, die Prüfung abzunehmen) eine andere Situation bestehe als bei der Privatschulfreiheit im übrigen. Das Prüfungswesen, so das Bundesverfassungsgericht, sei im Kern Sache des Staates, und hier müsse der Staat

stärker und genauer als sonst kontrollieren, was geschehe. Es dürfen nicht etwa — so steht es indirekt zwischen den Zeilen der Entscheidung — private Schulen dazu dienen, die Prüfungsanforderungen zu erleichtern oder eine Umgehung staatlicher Anforderungen zu ermöglichen. Deshalb muß der Staat insbesondere dann, wenn die Prüfung eine Berechtigung verleiht, wie es das Abitur ja tut, eine genaue Überwachung und Übereinstimmung mit den Prüfungsvorschriften sicherstellen. Er dürfe und müsse eine strenge Aufsicht ausüben und auch bis in die Einzelheiten hinein die Prüfung reglementieren. Das oben genannte Prinzip der »Gleichwertigkeit« der privaten gegenüber der öffentlichen Schule müsse also, so sagt das Gericht, hier zurücktreten und dem Prinzip der Gleichartigkeit Platz machen. Prüfungsanforderungen und Prüfungsverfahren müssen gleichartig, nicht nur gleichwertig sein. Allerdings hat das Gericht hinzugefügt, daß der Staat nur sachlich gebotene Anpassungen der privaten an die öffentlichen Schulen verlangen, also nur die sachlich gebotene Gleichheit sicherstellen dürfe, daß er also nicht ohne Not und nicht ohne konkreten Anlaß, wie er sich aus der Prüfung ergibt, weiter gehende Vereinheitlichungen anordnen dürfe. Aber das hilft nicht sehr viel; was für den einheitlichen Ablauf und die einheitliche Bewertung der Prüfung notwendig ist, kann der Staat durch einheitliche Regeln determinieren.

Das Gericht hat aber gleichzeitig in der Entscheidung betont, daß der Staat, weil die Privatschulen einen Anspruch auf Genehmigung[4] und einen Anspruch auf Tätigwerden haben — aus dem Grundgesetz ergibt sich der Genehmigungsanspruch —, nicht auf dem Weg über Prüfungsregelungen die Privatschulfreiheit *beliebig* einengen darf. Deshalb ist es — das ist wesentlich — Sache der Auslegung des Grundgesetzes, nämlich der Abwägung der dort gegebenen Freiheit gegenüber den staatlichen Aufsichtsbedürfnissen, wieweit jeweils der Staat bei der Ausgestaltung des Prüfungswesens und bei der Auferlegung von Pflichten gegenüber den Privatschulen gehen darf. Der Staat — in diesem Fall der Landesgesetzgeber — darf nicht willkürlich bestimmen, welche Anforderungen er stellt; aus dem Grundgesetz muß vielmehr im Wege der Interpretation eine Abwägung vorgenommen werden, und über die Abwägung entscheidet nicht in letzter Instanz der Landesgesetzgeber, sondern entscheiden die Gerichte. Deshalb ist auch als Ausgangspunkt festzuhalten, daß mit Sicherheit die Gerichte das letzte Wort über die Frage sprechen würden, ob ein Abweichen der Privatschulen von der Oberstufenreform zulässig wäre oder nicht.

Allerdings ist die These, daß der Genehmigungsanspruch bestimmend wirkt und zugunsten der Privatschulen in Ansatz gebracht werden kann, nicht ganz unumstritten. Das Bundesverwaltungsgericht hat zwar den gleichen Standpunkt vertreten[5] und die Gewährleistung, die in Art. 7 GG ausgesprochen ist, relativ hoch bewertet. Aber es gibt auch Gegenrechtsprechung; das Oberverwaltungsgericht Berlin[6] beispielsweise hat vor einigen Jahren einmal gemeint, daß es keinen unbedingten Genehmigungsanspruch gebe und daß deshalb der Staat doch im Wege der Entziehung der Genehmigung steuernd eingreifen könne.

Man könnte noch weitere Urteile nennen, die sich im Laufe der Zeit an die genannten

Entscheidungen angereiht haben, aber keine dieser Entscheidungen ist von besonderer Aussagekraft. Erwähnenswert ist das hessische Förderstufenurteil, das Ihnen sicher ja allen bekannt ist.[7] In diesem Urteil findet sich neben vielen anderen Ausführungen auch eine Passage, in der noch einmal ausdrücklich darauf hingewiesen wird, das es kein staatliches Schulmonopol gebe und daß das Recht zum Besuch einer Privatschule auch durch die Einrichtung der obligatorischen Förderstufe nicht beseitigt werden dürfe (obligatorische Förderstufe darf also nicht bedeuten, daß für diese Jahrgangsstufen keine Privatschulen mehr zugelassen werden). Diese Bemerkung hat zwar im Rahmen des Förderstufenurteils nur den Charakter eines »obiter dictum«[8] bzw. eines zusätzlichen Begründungshinweises. Aber dieser Hinweis sollte doch Beachtung finden, denn das Gericht wird im Zweifel nicht von diesem Hinweis wieder abrücken, wie der Zusammenhang im Urteil erkennen läßt. Insofern ist auch das Elternrecht nicht ganz ohne Bedeutung für die hier aufgeworfene Streitfrage der Privatschulfreiheit; denn das Privatschulwesen steht — dies blieb bisher unerwähnt — mit dem Elternrecht in einer engen Beziehung. Ohne ein entsprechendes Interesse der Eltern könnte bekanntlich keine Privatschule bestehen, weil die Privatschule angewiesen ist darauf, daß die Eltern sich für diese Schule entscheiden; insofern wird jede Privatschule indirekt auch vom Elternrecht getragen. Und wenn aus dem Elternrecht hervorgeht, daß das Recht auf Privatschulbesuch bestehen bleiben muß, dann kann das auch Bedeutung gewinnen für die Interpretation der Freiheit der Privatschule. Aber, wie gesagt, es ist nur ein indirekter Einfluß auf die Interpretation des Art. 7 GG gegeben.

Soviel zur Rechtsprechung, die sich also an der Privatschulfreiheit einerseits und der staatlichen Bestimmungsmacht für ein einheitliches, überwachtes Prüfungswesen andererseits orientiert.

5. *Stellungnahmen aus der juristischen Literatur*

Bevor ein Fazit gezogen werden kann, muß auf die Literatur eingegangen werden. Zur Literatur muß mit Freimut gesagt werden: juristische Literatur wird nicht immer nur aus dem Streben nach reiner Wissenschaft geboren, sondern Literatur ist sehr oft Streitliteratur, engagierte Literatur; ein Standpunkt steht dem anderen gegenüber. Das ist nichts Negatives. Wir leben in einem freien Staat; jeder hat das Recht, seinen Standpunkt zu vertreten und juristisch zu untermauern, um ihn durchzusetzen. In jedem Prozeß gibt es zwei Parteien, und jede Partei versucht, ihre Rechtsauslegung dem Gericht nahezubringen und so überzeugend wie möglich darzubieten. So finden sich auch in der juristischen Literatur Plädoyers in der einen oder anderen Richtung. Wir Juristen empfinden es als normal, daß auch ausgesprochene Interessenstandpunkte oder politische Anschauungen im Gewand juristischer Argumentation vorgetragen werden. Wenn man liest, sieht man alsbald, welcher Standpunkt zugrunde liegt. Daran haben wir uns gewöhnt; allerdings könnte ein Laie aufgrund der objektiv gehaltenen Überschriften und

der Aufmachung der Literatur vielleicht zu dem Irrtum verleitet werden, es handele sich immer um »neutrale« Literatur, die sich nur der reinen Wissenschaft verpflichtet fühlt, nicht rechts oder links blickt und keinen bestimmten Standpunkt zum Hintergrund hat. Natürlich gibt es auch interessen-ungebundene Literatur; ich will hier nicht darüber rechten, wie verbreitet sie ist. Jedenfalls sind selbst Dissertationen, die an sich nur für die Wissenschaft geschrieben werden, keineswegs immer durch bloßes Streben nach der Wahrheit und Fehlen jeglichen Vorurteils gekennzeichnet.

Man muß also immer mit unterschiedlichen Standpunkten rechnen, und in der Privatschulfrage ist es sicherlich nicht verwunderlich, daß die politischen Grundanschauungen auch auf die Interpretation des Rechts durchschlagen und immer wieder privatschulfreundliche Literatur einer mehr etatistischen Literatur gegenübersteht. Allerdings habe ich bei Durchsicht der relevanten Literatur festgestellt, daß die Unterschiede und Einseitigkeiten zum Glück nicht in unangemessener Weise vorherrschen. Man kann feststellen, daß die fachjuristischen Gegebenheiten und der daraus sich ergebende Konsens oft mehr prägen als diese eben genannten Gegensätze. Aber man darf nicht damit rechnen, daß es immer und überall so ist.

Was nun die Literatur im einzelnen betrifft, so sind viele ältere Werke[9] heute nicht mehr voll verwertbar. Das liegt nicht an der Qualität der früheren Autoren, sondern daran, daß früher das System des Schulrechts so angelegt war, daß es den Privatschulen gleichsam von selbst mehr Freiheit ließ als heute. Beispielsweise waren die Lehrpläne und auch die Grundgestaltung der Schule früher in den Bestimmungen nur wesentlich gröber vorgezeichnet, so daß auch in der öffentlichen Schule manche Ausgestaltungsmöglichkeiten verblieben, die heute vor allen Dingen bei der gymnasialen Oberstufe in dieser Form nicht mehr vorhanden sind. Man sollte nicht übersehen, daß auch in den öffentlichen Schulen das System der reformierten Oberstufe einhergegangen ist mit einer starken Einschränkung des Gestaltungsspielraums der einzelnen Schule. Wenn oft über die Verrechtlichung geklagt wird, dann ist sie hier, also bei der Oberstufe, sicher zu beklagen und zum Teil durch die Gerichte selbst hervorgerufen worden. Jedenfalls liegt heute eine viel minuziösere gesetzliche Ausgestaltung vor als früher.

Wenn man deshalb ganz allgemein gehaltene Passagen der früheren Literatur heranzieht, dann muß man bedenken, daß diese Äußerungen auf den früheren Zustand gemünzt sind und daß man erst prüfen müßte, ob und wie sie auf die heutige Lage passen. Wenn damals so gern betont wurde, es dürfe nur die Gleichwertigkeit der Erziehungsziele geben, aber bei Stoff und Methode müsse ein großer und weiter Spielraum für die Privatschule vorhanden sein, dann ist das für den früheren Zustand und im Grundsatz für die Mittelstufe auch heute noch richtig, sagt aber nicht unbedingt etwas darüber aus, wie der Fall der reformierten Oberstufe beurteilt werden muß.

Längere Ausführungen über die vielen privatschulfreundlichen Stellungnahmen, wie sie insbesondere nach dem Zweiten Weltkrieg in der Literatur vorherrschten, erübrigen sich deshalb. Aber eines kann man aus der früheren Literatur doch festhalten: Stärker als in der Rechtsprechung wird dort der Grundsatz der Freiheitlichkeit betont. Die Tat-

sache, daß Art. 7 GG im Abschnitt über die Grundrechte steht, obwohl der Artikel nicht unbedingt als Grundrecht aufgefaßt werden muß, hat die Auslegung der Privatschulbestimmung des Art. 7 Abs. 4 GG nachdrücklich beeinflußt; und da man bei den Grundrechten im allgemeinen eine Maximierung des Freiheitsspielraums zu interpretieren pflegt, ist das auch bei Art. 7 spürbar geworden. So kann die Literatur, die man ganz früher vielleicht als typisch katholische Literatur (ich sage das einmal so deutlich) gekennzeichnet hätte, inzwischen in Anspruch nehmen, durchaus repräsentativ zu sein für einen Trend, der auch sonst bei der Grundrechtsinterpretation vorherrscht. Das gibt ihr natürlich ein anderes Gewicht, als wenn sie nicht von einem allgemeinen Interpretationstrend getragen wäre. Die prinzipielle Betonung des Freiheitsrechts der freien Schulen in der Literatur ist also nicht ohne Bedeutung. Und wenn man dann feststellen kann, daß inzwischen auch andere weltanschauliche und politische Richtungen für ihre freien Schulen oder für die Ansätze freier Schulen, die es dort gibt, auch einen relativ großen Freiheitsspielraum in Anspruch nehmen, dann dürfte das die angegebene Tendenz eher noch stützen.

Aber die reformierte Oberstufe hat nun in dieser Entwicklung eine Umkehr mit sich gebracht. Im ersten Augenblick der Reform ist dies zwar offenbar noch nicht allen Beteiligten bewußt geworden. Der immerhin inzwischen Bundesrichter gewordene Schulrechtsfachmann Niehues (der auch Mitglied der Schulrechtskommission des Juristentages war) schreibt in seinem »Prüfungsrecht« 1976 (also am Beginn der Oberstufenreform) noch großzügig, daß die Privatschulen keineswegs verpflichtet seien, das neue Kurssystem zu übernehmen und die Klasseneinheiten abzuschaffen.[10] So kurz und apodiktisch wird sich das nicht halten lassen.

Inzwischen gibt es mehrere neuere Stellungnahmen. Mein Kollege *Evers*[11] (Salzburg) bemerkt, daß die zunehmende Differenzierung bei öffentlichen Schulen, also auch das, was die Oberstufenreform gebracht hat, die Beurteilung dessen, was als »den Anforderungen der öffentlichen Schule entsprechend« anzusehen sei, erheblich erschwert habe. Er meint daher, man müsse aber eher verstärkt von Gleichwertigkeit ausgehen und neuere Differenzierungen auffassen als Aufforderung, auch der freien Schule erweiterten Spielraum einzuräumen. Dies bedeutet, daß zwar der Standard der öffentlichen Schulen nicht unterschritten werden darf, daß aber oberhalb dieses Mindeststandards die Gestaltungsfreiheit erhalten bleiben muß. Dies ist eine These, die auch von *Maunz* unterstützt wird (in der Neubearbeitung der Kommentierung von Art. 7 GG, erschienen 1981[12]). Er meint, daß man an der Gleichwertigkeit festhalten und daß bei der heutigen Gestaltung der Lernziele und Lehrstoffe wesentlich darauf geachtet werden müsse, daß die Quantität des Lehrstoffs nicht hinter dem der öffentlichen Schulen zurückbleibt.

Bei diesen literarischen Äußerungen fällt auf, daß im Gegensatz zu dem, was aus der Rechtsprechung berichtet werden mußte, nicht auf die Besonderheiten der Prüfung eingegangen wird. Das hängt wohl mit der Tatsache zusammen, daß früher die Prüfungen, zumindest das Abitur, relativ deutlich gegen die eigentliche Unterrichtstätigkeit abgesetzt waren, so daß man die Prüfung mit Recht bei den allgemeinen Bemerkungen außer

acht lassen konnte. Ob das aber heute noch der Fall ist, erscheint mir doch etwas zweifelhaft. Die neue gymnasiale Oberstufe ist nicht nur eine Form des Unterrichts, sie ist zugleich eine Art gestreckter Prüfung. Die Bewertung der Schüler in den Grund- und Leistungskursen geht zu genau festgelegten Prozentsätzen in die Endnoten des Abiturs ein, die wiederum für die Studienzulassung in vielen Fächern entscheidend sind. Die genannte Literatur trägt also, indem sie den Prüfungskomplex außer acht läßt, nur sehr wenig zur Lösung des eigentlichen Problems bei.

Nun gibt es allerdings eine ausführliche neuere Schrift (erschienen 1980) von *Friedrich Müller* (Heidelberg)[13], die zu dem gesamten Fragenkomplex Stellung nimmt. Er geht mit der Rechtsprechung davon aus, daß zwar bei dem allgemeinen Unterrichtsbetrieb von der Gleichwertigkeit, aber bei den Prüfungen von der Gleichartigkeit und einem Mehr an staatlicher Aufsicht auszugehen sei. Ungeachtet dieser Tatsache kommt er bei ausführlicher Würdigung der neuen gymnasialen Oberstufe unter Vergleich mehrerer Modelle zu dem Ergebnis, daß trotzdem die Privatschule die Freiheit haben müsse, Modifikationen vorzunehmen, ja sogar anstelle der reformierten Oberstufe insgesamt an der bisherigen Oberstufe festzuhalten. Juristisch genauer begründet hat er das zwar nur für den Rechtszustand in Nordrhein-Westfalen, aber die Durchsicht zeigt, daß das Ergebnis ohne weiteres auf andere Bundesländer übertragbar ist. Müller meint, die bisherige Oberstufe stehe in ihrem Bildungsgehalt insgesamt nicht hinter der reformierten Oberstufe zurück; deshalb könne es keine Pflicht für die Privatschulen geben, dieses neue System zu übernehmen. Wenn ich es recht sehe, interpretiert er dabei aber dieses neue Oberstufensystem mehr als vermutlich die Mehrheit der Beteiligten als ein organisatorisches Modell als eine organisatorische Veränderung. Organisatorische Veränderungen können in der Regel vom Bildungsinhalt gelöst werden und brauchen das Schlußergebnis nicht zu beeinträchtigen.

Aber an dieser Stelle setzen bereits die Bedenken ein. Es fragt sich, ob die neue Oberstufe wirklich zu demselben Bildungsergebnis führt. Ich meine, daß es sich bei der reformierten Oberstufe nicht nur nicht um eine Änderung der Organisation des Unterrichts handelt, sondern daß eine Änderung der Unterrichtsinhalte gegeben ist. Und zwar ist es einmal die Spezialisierung, dieses frühzeitige Darbieten von Einzelheiten (die gründlich behandelt werden in der Hoffnung, daß dadurch Tiefgang entsteht), und zum anderen das Zurückdrängen der systematischen Bildung, die auf wenige Stunden begrenzt wird und damit natürlich bei weitem nicht mehr die Breite erreichen kann, die früher erreicht worden ist. Man könnte zusammenfassend sagen: Mehr Tiefgang im Detail, aber weniger Breite und weniger Systematik. Daß das natürlich auch auf das Endergebnis durchschlägt, ist sicher und kann wohl nicht außer acht gelassen werden.

Dennoch könnte ich mich vielleicht in diesem Bereich auf einem mittleren Punkt treffen mit Friedrich Müller. Bedeutsamer ist, daß auch Müller wie die übrige Literatur bei Beurteilung der Oberstufe den Einfluß der Abiturprüfung etwas zu sehr außer Betracht läßt. Ein Oberstufensystem, in dem das Sammeln von Punkten während der Oberstufenzeit, mit dem Ziel, dies in die Noten des Abiturs eingehen zu lassen (mit einem Pro-

zentsatz von etwa ⅓), Wesensmerkmal ist, kann kaum verglichen werden mit dem früheren System, obwohl auch damals die Zeugnisnoten, die nach den allgemeinen Regeln gebildet waren, in das Abiturzeugnis eingingen. Es handelt sich heute um einen mehr oder weniger kompliziert aufgebauten Verbund von Unterricht und Prüfung. So muß auch *Avenarius,* der zunächst die privaten Schulen nicht zur Übernahme des Kurssystems der neuen Oberstufe für genötigt hält, kurz darauf einräumen, daß die Privatschulen den Fächerkatalog der öffentlichen Schulen in dem Maße zu beachten haben, »als er in den Prüfungs- und Versatzungsordnungen vorausgesetzt wird«[14]. Dieses »Voraussetzen« geht leider sehr weit.

Da außerdem die Abiturnoten heute nach Zehnteln genau über das künftige Schicksal entscheiden, ist es ganz entscheidend, in welchem System und nach welchem Verfahren diese Punkte gesammelt und eingesetzt werden. Alle Einzelheiten werden relevant für das Ergebnis; schon eine geringe Abweichung im System — etwa während des 12. Schuljahres — kann unter Umständen dazu führen, daß das Endergebnis um $^1/_{10}$ Punkt beeinflußt wird; und damit ist dann das erstrebte Medizinstudium oder irgend etwas ähnliches nicht mehr möglich (wie überhaupt der Numerus clausus das gesamte Schulwesen, wie ich sagen würde, »verdirbt«, oder wie andere sagen würden, »prägt«). Wir müssen uns im Augenblick mit dieser Tatsache abfinden und werden wohl auch auf mittlere Sicht an den Universitäten den bestehenden Zustand des Numerus clausus in einigen Fächern nicht ändern können. Wir kommen so schnell nicht los von der Kalamität, die wir uns im letzten Jahrzehnt eingehandelt haben.

6. *Beurteilung*

Wie soll man die Dinge aber nun juristisch beurteilen? Ich meine, daß man etwa folgende Linie vertreten könnte:

Auszugehen ist davon, daß der Staat das Abitur nach den einheitlichen Regeln gestaltet hat und auch berechtigt ist, diese einheitliche Gestaltung vorzunehmen. Folglich kann sich die private Oberschule, auch wenn sie Freiheit in Anspruch nimmt, den Unterricht anders zu gestalten, nicht völlig von dem System der Grund- und Leistungskurse lösen; sie muß zumindest ihr System so organisieren, daß eine bestimmte Anzahl von Unterrichtsveranstaltungen sich so weit aus anderen heraushebt, daß sie als Leistungskurse anzusehen sind; dort müssen die entsprechenden Punktzahlen erreicht werden können. Diese Differenzierung wird man, meine ich, nicht vermeiden können. Damit ist allerdings noch nicht gesagt — und das ist für die Fragen, die die Privatschule bewegen, möglicherweise entscheidend —, daß auch in allen Einzelheiten das Angebot genau dem der staatlichen Schulen entsprechen muß. Bei der Berechnung der Noten (man müßte dies einmal genauestens mit dem Rechenstift nachprüfen) kommt es darauf an, daß eine bestimmte Zahl von Leistungs- und Grundkursen da ist, die für die Leistungsbewertung die Grundlage bildet. Es ergibt sich daraus aber nicht, in welcher Reihenfolge, in wel-

chem Zeitraum und in welcher Verteilung diese Kurse besucht sein müssen, und es ist auch über die Breite der Grundkurse und über zusätzliche Stunden nicht unbedingt etwas ausgesagt. Man kann im allgemeinen — das gilt besonders für die KMK-Vereinbarung — sogar sagen, daß die kleinen Beweglichkeiten in der Stundenzahl bei voller Ausschöpfung des Spielraums erhebliche Möglichkeiten bieten; es soll ja der Privatschule ein freier Gestaltungsspielraum, wie ich es vorhin sagte, im Sinne von Gleichwertigkeit verbleiben. Wenn die freie Schule diesen Spielraum maximal ausnutzt und auf dieser Basis Differenzierungen vornimmt, kann sie ein Programm bieten, das in der öffentlichen Schule aufgrund der dortigen starren Bestimmungen nicht geboten werden kann. Man kann also sagen: Es muß nur soviel vom staatlichen Oberstufensystem übernommen werden, daß das daraus sich ableitende Abitur und die Punkte, die aus der Unterrichtszeit in das Abiturzeugnis hinüberwandern, nach der Art der Anforderungen und nach der Ausrichtung des Unterrichts gleichwertig sind mit dem, was an öffentlichen Schulen vorhanden ist.

Ganz kann man also dem neuen System mit seiner Spezialisierung nicht ausweichen, aber es tun sich doch manche Spielräume auf, und zwar von der Stundenzahl her wie ebenso von der Art der Angebote. Insbesondere bin ich der Meinung, daß die Frage der Fächerkombination durchaus Spielraum bietet; denn diese Fächerkombination hat, soweit ich es bisher jedenfalls habe sehen und beobachten können, nicht unbedingt etwas mit der Abnahme des Abiturs zu tun; für das Abitur wird nur gefordert, daß in einer bestimmten Zahl von Leistungskursen bestimmte Nachweise erbracht sein müssen. Daraus ergibt sich aber nicht zwingend, daß bestimmte Fächerkombinationen zugrunde gelegen haben müssen. Prinzipiell soll der freien Schule im Rahmen der Bestimmung ihrer Ziele auch die Möglichkeit gegeben sein, Schwerpunkte zu bilden (das läßt sich historisch belegen), deshalb muß es nach wie vor möglich sein, daß die freie Schule andere Fächerkombinationen anbietet oder zuläßt, als staatlicherseits vorgesehen ist. Sie darf auch die Kombinationsmöglichkeiten einschränken, wenn die besondere Lehrmethode oder die besonderen Ziele der freien Schule das nahelegen oder gebieten. Es muß nur die Zahl der Leistungskurse, die für die Prüfung relevant sind, insgesamt erhalten bleiben. Ich könnte mir vorstellen, daß auf diese Weise doch ein beachtlicher Freiraum verbleibt. Allerdings wäre das eine Frage des Durchrechnens im einzelnen.

Man könnte zusätzlich prüfen, ob das Prinzip der Besitzstandswahrung die Position der Privatschule verbessert. Ich bezweifle das allerdings; denn merkwürdigerweise steht die Bestimmung über die Besitzstandswahrung im Finanzierungsgesetz. Man wird also zunächst einmal beachten müssen, daß die gesetzlich geregelte Besitzstandswahrung im Zusammenhang mit der Finanzierungsform steht. Das Privatschulfinanzierungsgesetz Hessens stammt aus der Zeit vor der Oberstufenreform; es entstand deutlich vor dem Zeitpunkt, zu dem man in Hessen absehen konnte, was die Oberstufenreform für Folgen haben würde. Bei der Einführung der neuen Oberstufe dachte man zunächst nicht in erster Linie an die Privatschulen, sondern an bildungspolitische Vorstellungen. Ob es ein allgemeines Prinzip der Besitzstandswahrung gibt, ob man also neben der auf die finan-

zielle Seite bezogenen Besitzstandswahrung auch eine Art »pädagogische Besitzstandswahrung« postulieren kann, daran bestehen erhebliche Zweifel. »Zweifel« heißt nicht, daß die Bedenken durchschlagen müssen; Zweifel heißt aber, daß man vorsichtig sein sollte. Schulreformen können immer notwendig werden, und es hat auch in den letzten Jahrhunderten ständig Schulreformen gegeben. Eine Besitzstandswahrung zugunsten der Privatschulen wird man deshalb nur in engen Grenzen annehmen können; sie geht nicht über das hinaus, was den Privatschulen ohnehin als Gestaltungsfreiheit gewährleistet ist.

Etwas anderes muß wohl gelten, wenn eine bestimmte Schul- oder Unterrichtsgestaltung durch eine besondere Genehmigung sanktioniert wurde. Den so geschaffenen Vertrauenstatbestand kann der Staat nicht ohne weiteres wieder beseitigen (auch wenn das im Hochschulwesen leider geschehen ist).

Im ganzen gesehen bin ich der Ansicht, daß dieser von mir eben vorgetragene vermittelnde Standpunkt gute Aussichten hätte, sich auch im Falle eines Rechtsstreits durchzusetzen, muß allerdings hinzufügen, daß ein Rechtsstreit immer seine Probleme hat. Besser wäre, wenn es gelingt, eine einverständliche Regelung zu finden. Wie ich Hessen kenne, ist das hier nicht immer möglich; man ist gelegentlich gezwungen, auch auf rechtliche Schritte zurückzugreifen. Aber derzeit besteht auch wieder mehr Hoffnung auf Konsens. Eine Abstimmung geplanter Modifikationen in einer Privatschule mit der staatlichen Schulaufsicht wäre schon deshalb notwendig und zweckmäßig, um die Schüler nicht der Gefahr späterer Kritik an ihren Noten, also Schwierigkeiten bei der Hochschulzulassung, auszusetzen.

Meine Ausführungen haben, so hoffe ich, erste Hinweise gegeben auf den Spielraum, der für die Gestaltung sich auftut. Ich bin also einigermaßen sicher, daß der Spielraum nicht ganz gering ist und daß Möglichkeiten bestehen, die Konzentration auf bestimmte Fächer oder auch den Ausschluß bestimmter, bildungsmäßig nicht verantwortbarer Kombinationen zu verwirklichen.

7. *Schlußbemerkungen*

Vielleicht wird dieses Bemühen dadurch erleichtert werden, daß überhaupt die Auswüchse der Oberstufenreform zurückgenommen werden. In Rheinland-Pfalz sind schon über das ganze Land hin neue Vorschläge diskutiert worden mit dem Ziel, eine Abänderung der KMK-Vereinbarungen herbeizuführen, und zwar mit der Tendenz, das allzu stark geschwundene Pflichtpensum zu erweitern und den verbindlichen Unterricht wieder zu verstärken, also das Betonen der zu frühen Spezialisierung zurückzunehmen. Man kann natürlich nicht wissen, ob solche Bestrebungen demnächst zum Erfolg führen, weil die KMK bekanntlich eine außerordentlich unhandliche Vereinigung ist; einmal hat sie diesen berühmten A- und B-Länder-Gegensatz, und dann hat sie ein Beharrungsvermögen aufgrund der Existenz von 11 Ministerien, die ihrerseits Rücksicht

nehmen müssen auf tausend Belange, so daß im Zweifel der kleinste gemeinsame Nenner maßgebend ist. Nicht daran rühren, darauf kann man sich am leichtesten verständigen. Daher diese Starrheit; aber wenn eine Reform tatsächlich einmal trotz des Beharrungsvermögens durchgeführt worden ist, dann herrscht bei den Ministerialen der Trend, die Sache nun um Gottes willen nicht wieder anzurühren, weil das neue Schwierigkeiten mit sich bringt. Angesichts der Kalamitäten der Oberstufenreform, die sich abzeichnen, würde ich die Hoffnung aber auch nicht ganz gering ansetzen, daß doch wieder einiges geändert wird. Andernfalls wird man auf der Grundlage der Überlegungen, die hier vorgetragen wurden, versuchen müssen, auch ohne sie zu einer tragbaren Lösung für die Zukunft zu kommen.

Anmerkungen

1 Literarisch freilich nicht! Insoweit ist auf *Friedrich Müller,* Das Recht der freien Schule, Berlin 1980, und *Hermann Avenarius,* Gesetzesvorbehalt und Privatschulrecht, Gutachten 1979, veröffentlicht in: Schule im Rechtsstaat, Bd. II, Deutscher Juristentag, München 1980, S. 153 ff., zu verweisen.

2 Kursivtexte vom Verfasser.

3 BVerfGE 27, S. 195 ff.

4 Vgl. BVerwGE 17, S. 236 ff. (Bundesverwaltungsgericht).

5 Siehe Anm. 4.

6 In: Deutsches Verwaltungsblatt (DVBl) 1966, S. 45 ff.

7 BVerfGE 34, S. 165 ff.

8 Also einer Nebenbemerkung ohne tragende Bedeutung.

9 Zu nennen sind insbesondere: *Heckel/Seipp,* Schulrechtskunde, 5. Aufl., Darmstadt 1976, S. 144 f.; *Thomas Oppermann,* Kulturverwaltungsrecht, Tübingen 1969, S. 242 ff.; Hellmut *Becker,* Quantität und Qualität, 2. Aufl., Freiburg 1968, 113 f.; *Axel von Campenhausen,* Erziehungsauftrag und staatliche Schulträgerschaft, Göttingen 1967, S. 66 ff., S. 85 ff.; *Hans-Ulrich Gallwa,* Die Privatschulfreiheit im Bonner Grundgesetz, Heidenheim 1963, S. 52 ff., S. 63 ff.

10 *Norbert Niehues,* Schul- und Prüfungsrecht, München 1976, Rdnr. 158.

11 *Hans-Ulrich Evers,* Die Befugnis des Staates zur Festlegung von Erziehungszielen in der pluralistischen Gesellschaft, Berlin 1979, S. 158.

12 *Theodor Maunz,* in: *Maunz/Dürig/Herzog/Scholz,* Kommentar zum Grundgesetz, Rdnr. 75 zu Art. 7.

13 *Friedrich Müller,* Das Recht der freien Schule nach dem Grundgesetz, Berlin 1980, bes. S. 300 ff. (auch S. 52, S. 196 ff.).

14 *Hermann Avenarius,* Gesetzesvorbehalt und Privatschulrecht, Gutachten für den Deutschen Juristentag, in: Schule im Rechtsstaat, Bd. II, München 1980, S. 153 ff., bes. S. 166 und 184.

Eduard Kroker

Ehe und Familie in der chinesischen Welt

China schaut auf eine lange Vergangenheit zurück. Drei- bis viertausend Jahre hat es das Bewußtsein seiner Identität bewahrt. Mit einer Bevölkerungszahl von 850 bis 1000 Millionen steht es heute an der Spitze aller Völker. Diese seine Kontinuität und Fruchtbarkeit verdankt es seiner Familienstruktur, näherhin dem Ahnenkult und der ideographischen Schrift, die, ähnlich den arabischen Zahlen, vom Wandel der Sprache unabhängig geblieben ist.

Die lange geschichtliche Entwicklung ist nicht immer gradlinig verlaufen, weder in politischer noch in gesellschaftlicher Hinsicht. Bis zum ersten Jahrtausend vor Christus herrschte eine mutterrechtliche Gesellschaftsordnung. Seit dem ersten Jahrtausend vor Christus setzt sich mehr und mehr die vaterrechtliche durch. Zu ihrer Verfestigung trägt die konfuzianische Lehre entscheidend bei mit ihren Tugendvorstellungen und vor allem mit der normativen Ausgestaltung der verwandtschaftlichen Beziehungen. Der Neokonfuzianismus der letzten 900 Jahre verschärft diese Ordnung, entwickelt sie zu einem regelrechten Unterdrückungssystem. Mit Hilfe der Familienorganisation gelingt es ihm, das Volk zu beherrschen auf einem Siedlungsgebiet, das dem heutigen an Ausdehnung kaum nachsteht. Er führt eine verschärfte Gruppenverantwortlichkeit ein, weist dem Oberhaupt der Familie geradezu absolute Machtkompetenzen zu, während er der Frau und den Kindern keine Möglichkeit läßt, ihre naturgegebenen Rechte auszuüben. Um die Wende des 19. Jahrhunderts schlägt das Pendel der historischen Entwicklung zurück: eine Gesellschaftsform kommt auf, die zwar nicht das Mutterrecht einführt, aber doch Freiheiten dem weiblichen Geschlechte zugesteht, die bisher in China für schlechthin undenkbar galten.

Die folgenden Ausführungen gelten im I. Teil der Familienordnung in der Zeit der kaiserlichen Dynastien und im II. Teil der Familienordnung in der Zeit der chinesischen Volksrepublik.

Ehe und Familie in der Zeit der kaiserlichen Dynastien

Der Ahnenkult und die konfuzianische Lehre sind die beiden Säulen, auf denen die chinesische Ehe- und Familienordnung ruht.

Der Ahnenkult

Er ist schon eindeutig für die Shang-Zeit (ca. – 1500 bis ca. – 1050) nachweisbar. Die Schriftzeichen auf Orakelknochen, Bronzegefäßen und Waffen bestätigen das. Der Ahn wurde als Schutzherr und Erhalter der Sippe verehrt. Dieser patriarchalischen Auffas-

sung zufolge wird ein mächtiger Lebender nach dem Tode zu einem mächtigen Toten, zum Protektor der Familie. Der Urahn wurde in frühester Zeit als höchstes Wesen verehrt. Das Chou-Volk (ca. – 1050 bis – 256), das die Shang besiegte, übertrug die dem höchsten Wesen eigene Macht auf den Himmel. Es nannte den eigenen König Sohn des Himmels und sagte von ihm, er habe das Regierungsmandat, den Auftrag zu herrschen, vom Himmel erhalten.

Die Verehrung der Ahnen gründet in der Ehrfurcht. Sie wird den Eltern geschuldet. Sie stützt sich auf das Bedürfnis, ihnen zu dienen, gleichviel, ob sie noch in Fleisch und Blut anwesend die Familie leiten oder ob ihre Seelen bereits in das jenseitige Reich eingegangen sind. Die Bräuche, in denen die Verehrung der Ahnen zum Ausdruck kommt, werden in den höheren Schichten des Volkes von jeher mit Aufwand und Prunk geübt. In den Familien der unteren Schichten werden sie in entsprechender Weise, freilich mit weniger Glanz, nachgeahmt. Erklärt wird der Ahnendienst mit dem Hinweis auf das Zusammenwirken von Himmel und Erde im Prozeß der Menschwerdung. Der Himmel beschenkt den Menschen mit dem Yang-Fluidum, mit dem Geist. Die Erde gibt ihm den Körper, den stofflichen Leib, und damit die eher grobe Yin-Kraft. Was wir Seele nennen, ist in den Augen der Chinesen etwas immateriell Himmlisches und zugleich etwas materiell Irdisch-Dämonisches. Die Verbindung der beiden Elemente bildet das Wesen des Menschen.

In der Zeit der Chou meinte man, die Seele siedele in dem Vertreter des Verstorbenen, dem Enkel; später, sie wohne im Grabe und verlasse es, wenn die Nachfahren den Opferkult vollziehen. Bis in die jüngste Zeit hinein glaubte man, sei sei auch in den Ahnentafeln anwesend, insbesondere dann, wenn das traditionelle Ritual sich vorschriftsmäßig abspielt. Die Ahnentafeln werden in der Ahnenhalle auf dem Himmelsaltar aufbewahrt. Hier finden sich die Angehörigen an bestimmten Tagen ein, zollen ritengemäß ihren Vorfahren Ehrung, wenn nicht gar Anbetung. Hier bespricht man, gleichsam in Gegenwart der Vorfahren, Familienangelegenheiten. Die Ahnenhalle selbst ist Eigentum des Clans, Mittelpunkt der Sippe und Zeichen ihres Reichtums zugleich. Der Ahnenkult bildet den Hauptgrund für den Zusammenhalt der Sippe.

Leitgedanke ist die Vorstellung, daß der vorstorbene Vorfahr nicht tot ist, daß seine Seele weiterlebt. Die Riten, mit denen der Ahnenkult vollzogen wird, lassen erkennen, daß ihre Beobachtung sowohl den Toten wie den Lebenden hilfreich, ja notwendig ist. Der im Jenseits lebende Vorfahr wird mit übernatürlichen Kräften ausgestattet gedacht. Der Glaube ist verbreitet, daß der Totenkult den Verstorbenen eine bessere Existenz im Jenseits sichert. Er war freilich auch von der Furcht motiviert, der Tote könnte sich rächen, wenn ihm der vorgeschriebene Ritus verweigert wird. Die Nachkommen haben überdies Angst — und hier schwingt die Sorge für den Toten mit — er müßte sonst, werden die Ritenregeln nicht eingehalten, als hungriger Geist durch die Welt irren. Während die Familie die unmittelbaren Vorfahren verehrt, hat der Clan die Pflicht, sich der Ahnen in weiterer Vergangenheit anzunehmen. Kein Zweifel, der Kult stützt die Familie

und den Clan, festigt die Solidarität der Lebenden, stärkt die Autorität des Familienoberhauptes, bindet die Verehrenden zu einer großen Gemeinschaft.

Es ist der Ahnenkult, der den Wunsch entstehen läßt, Söhne zu haben, die nach dem Tode der Großeltern und Eltern die Totenriten vollziehen. Das Buch Menzius, eins der vier klassischen konfuzianischen Bücher, hebt mit außerordentlichem Nachdruck hervor, daß es drei Dinge gibt, die gegen die gebotene Ehrfurcht verstoßen. Unter diesen dreien ist die größte Pietätlosigkeit, keine Kinder zu haben. Zu den zwei anderen zählt: Die Eltern im Vorhaben zu bestärken, etwas zu tun, das der Rechtlichkeit widerspricht; und die Eltern im Alter nicht zu versorgen.

Man darf im Ahnenkult den Grund und die Rechtfertigung einer Tendenz sehen, die auf das Wachstum der Bevölkerungsrate und zugleich auf eine polygame Gesellschaftsordnung gerichtet ist. Ohne Übertreibung wird man sagen dürfen, der Ahnenkult bildete Jahrtausende hindurch das religiös-kulturelle Grundgefüge des chinesischen Volkes. Er hat freilich im Laufe der Kaiserzeit Wandlungen erfahren. Aber die Grundzüge sind in allen Epochen der Geschichte die gleichen geblieben.

Zur konfuzianischen Lehre

Das Wort von der größten Pietätlosigkeit — nämlich keine Nachkommen zu haben — ist aus konfuzianischer Sicht gesprochen. Im Jahre 551 v. Chr., am Horizont der griechischen Welt war die Morgenröte des goldenen Zeitalters noch nicht zu sehen, bringt eine junge Mutter von 18 Jahren einen Knaben zur Welt. Der 71jährige Ehemann, Vater des Kindes, kann sich vor Freude nicht fassen. Seine erste Frau hatte ihm zwar eine ganze Reihe von Mädchen geschenkt, auch einen Knaben, der leider kränklich und überdies verkrüppelt war. Verkrüppelte Söhne können dem Ahnenkult nicht gerecht werden. Jedenfalls kann man verstehen, daß der Vater beim Anblick des gesunden Knaben überglücklich ist.

Der Knabe wurde später Meister genannt, Meister K'ung, Konfuzius. Er hat seine Gedanken mündlich weitergereicht. Sie muten uns hausbacken an, sind vielfach Allgemeinplätze, hinter denen aber, wenn man näher zuschaut, das Staunen steht darüber, daß diese Selbstverständlichkeiten überhaupt sind und nicht vielmehr nicht sind. Seine Einsichten gewannen eine solche Macht über sein Volk, daß sie bis in das 20. Jahrhundert hinein maßgebend geblieben sind. Sie kreisen um die menschliche Gesellschaft im allgemeinen, um die patriarchalische Familienordnung im besonderen, um die Ahnenverehrung und vor allem um den Inbegriff aller Tugenden, die kindliche Ehrfurcht. Konfuzius meint, vielleicht nicht zu Unrecht, das gesellschaftliche Leben in seiner Gesamtheit, in all seinen Äußerungen, könne nur gesund bleiben, wenn es von der Ehrfurcht durchwaltet ist. Nicht zuletzt auch deshalb, weil er im Menschen ein Wesen sieht, das von Natur aus auf die Gesellschaft angelegt ist und nur im Dienste menschlicher Gemeinschaft sich vollenden kann. Der Meister hat die sogenannten fünf Beziehungen nor-

mativ ausgestaltet und auf eine ausgewogene Gegenseitigkeit hin ausgelegt: die Beziehung Vater—Sohn, Ehemann—Ehefrau, älterer—jüngerer Bruder, Fürst—Untergebener, Freund—Freund. In den drei erstgenannten der fünf Beziehungen hat der chinesische Geist seit Urzeiten den bündigsten Ausdruck des menschlichen Sittengesetzes gesehen: die gegenseitige Bindung von Eltern und Kindern durch das Band der kindlichen Ehrfurcht, die der Ehegatten durch das Band der Treue, die der jüngeren und älteren Geschwister durch das Band der Unterordnung und Zuneigung. Die Hingabe an Vater und Mutter wird zum Zeichen der Ergebenheit gegenüber jener makrokosmischen Urmacht, die als Allgrund und Allnorm humanem Dasein Gesetz und Ziel bedeutet.

Da in der chinesischen Großfamilie die eben herangewachsenen Söhne bei der Familiengründung nicht aus der Obergewalt der Eltern und der wirtschaftlichen Abhängigkeit entlassen werden, da ferner Nebenfrauen gestattet sind, ist leicht einzusehen, daß die Gefahr einer Bevorzugung der eigenen Kinder gegenüber denen des Bruders eine Gefahr für den inneren Frieden der Großfamilie werden kann. Hier habe die Stimme des Herzens einfach zu schweigen. Vom Leiter einer Familie sei vor allem zu erwarten, daß er in sich selbst ein Vorbild von Abgeklärtheit und Selbstachtung verkörpere, vollendete Selbstbeherrschung zeige und sich nicht die leiseste Schlaffheit gestatte. Sie, und nur sie erzeuge von selber die ehrfurchtsvolle Scheu der Kinder und Dienstboten. Sonst komme es lediglich zu einer scheinbaren Unterwerfung und heimlicher bzw. offener Widersetzlichkeit.

Hinter solchen Anweisungen verbergen sich freilich schon neokonfuzianische Erkenntnisse. Um noch eine letzte hier anzufügen: Das Gesetz für jede Menschenführung bestehe in der sittlichen Überlegenheit des Führenden und Befehlenden über den zu Leitenden. Konfuzius hat die oben genannten fünf Beziehungen eher auf die Gegenseitigkeit hin ausgelegt. Spätere Epochen hingegen betonten den stärkeren Anspruch des Mannes gegenüber dem schwächeren Partner, den stärkeren Anspruch des älteren Bruders gegenüber dem jüngeren. Und die menschliche Natur, immer auf den eigenen Vorteil bedacht, intensivierte diese Tendenz. Das führte naturnotwendig zur Tyrannisierung der Frau, zur Knechtung der Jugend, zu einem regelrechten Unterdrückungssystem.

Die Großfamilie

Wer im Abendland von der chinesischen Familie spricht, denkt an die Großfamilie. Sie war selten. Im Süden Chinas war sie mehr als im Norden verbreitet. Sehr häufig hingegen war die Kernfamilie zu finden. Sie umfaßte das Ehepaar und die Kinder, dann erst folgte die Stammfamilie mit Mann und Frau, mit einem verheirateten Sohn und Enkeln. Schließlich die Großfamilie: sie setzte sich zusammen aus dem Ehepaar mit mehreren verheirateten Söhnen, Enkeln und eventuell Urenkeln. Je reicher das Familienoberhaupt war, um so größer wurde die Familie. Reichtum blies sie auf wie Luft einen Ballon (Olga Lang).

Der Clan definierte sich durch den Eigennamen und den Namen des Ortes, wo die Ahnenhalle stand, ferner durch gemeinsamen Besitz und konkrete gemeinsame Aufgaben, z. B. durch Ahnenopfer, die regelmäßig vollzogen wurden, durch die Betreuung von Angehörigen, die in Not geraten waren. Ein eigenes Vermögensstück war dafür bestimmt, dessen Ertrag der Familienvorsteher, je nach Bedarf, verteilen konnte. Eine wichtige Aufgabe des Clans war die Abfassung der Familienchroniken, aus welchen die Generationshöhe der Clanmitglieder hervorging. Geburt, Hochzeit und Todesfälle waren Anlässe für die Bewußtwerdung der Clanstruktur; insbesondere die Todesfälle, da die einzelnen Clanmitglieder, entsprechend der Generation, ein fein abgestuftes Trauerreglement zu beobachten hatten. So waren die Kinder gehalten, für ihre Eltern drei Jahre zu trauern. Das Jahr wurde zu 9 Monaten gerechnet. Die Sippenannalen enthielten einen regelrechten Verhaltenskodex.

Die Bedeutung des Clans darf nicht unterschätzt werden. Er schloß einen großen Teil von Menschen zusammen, die sich füreinander verantwortlich fühlten. Wo er sich spaltete, wo er einen eigenen Familientempel errichtete, wurde das als ein ernstes und folgenreiches Ereignis registriert, in den Annalen festgehalten und zutiefst bedauert. Die Institution des Clans stärkte die konservativen, staatserhaltenden Tendenzen, vereinfachte die Verwaltung, zumal der Beamte nur mit Clanhäuptern zu tun hatte. Diese waren ihrerseits für die Clanmitglieder haftbar und verantwortlich. Die Regierung in China wußte sehr wohl, daß die Clanstruktur vielfältigen Anlaß zu Nepotismus und Korruption bot. In der Praxis — und das ist gut konfuzianisches Denken — erfuhr die Treue zur Familie gegenüber der Loyalität zum Staate Vorrang. Gerade diese Treue zur Familie war es letztlich, die China gegenüber den Angriffen des Westens im letzten Jahrhundert in den Zustand der Wehrlosigkeit versetzte. Man kann sagen, daß dies eine der Ursachen für den Zusammenbruch des Staates war.

Verlobung und Hochzeit

Die Heirat ist keine Angelegenheit der Brautleute, sondern der Vorsteher der beiden Familien. Sie sind es, die die Braut oder den Bräutigam aussuchen, die die Verhandlungen mit den Eltern der Ehepartner einleiten, die ihre Unterschrift unter das Heiratsdokument setzen. Olga Lang macht darauf aufmerksam, daß im alten Rom auch die Väter der Familie die Ehe schlossen. Ihre Autorität schwand, je älter das römische Reich wurde. In China hingegen wuchs die elterliche Autorität, je länger das Reich der blumigen Mitte existierte. Die Väter der Ch'ing-Zeit (1644—1911) hatten in dieser Hinsicht eine viel größere Macht als ihre Vorfahren zur Zeit der ersten kaiserlichen Dynastien.

Das Alter der Brautleute war in den Gesetzbüchern auf 16 für den Mann und auf 14 für das Mädchen festgelegt. So blieb es auch in den Jahrhunderten der Ming- und der Mandschu-Zeit. Kinderheiraten waren zwar verboten, ebenso wie die Kaufehe und die Heiraten Ungeborener. Aber sie kamen doch sehr häufig vor. Der kaiserliche Hof in

Peking ordnete an, daß beim Zustandekommen einer Heirat keine Geldgeschenke gemacht werden durften. Kaiser Kao-tsung (650—684) verfügte, daß die Beamten, die im Hinblick auf die Hochzeit ihrer Tochter Geldgeschenke erhielten, diese als Hochzeitsausstattung für die Braut verwenden mußten. Überdies mußten gewisse Ehehindernisse beobachtet werden: Verboten war die Ehe zwischen Blutsverwandten, zwischen verschiedenen Generationen, zwischen Angehörigen des gleichen Clans, zwischen Personen verschiedenen sozialen Status, zum Beispiel zwischen Freien und Sklaven. Verboten waren Eheschließungen in der Trauerzeit.

Was nun das Hochzeitszeremoniell angeht, so mußte es — wie konnte es anders sein — streng nach den Weisungen der Ritenordnung vollzogen werden. Der Heiratsvermittler wurde eingeschaltet. Er hatte die Beziehung zwischen den beiden Familien herzustellen, in Erfahrung zu bringen, ob Verhandlungen mit dem Ziel der Verlobung und Heirat wünschenswert seien, die acht zyklischen Zeichen festzustellen, d. h. Jahr, Monat, Tag, Stunde der Geburt der beiden prospektiven Partner. Dann wurden Karten mit diesen Angaben kalligraphisch geschrieben, ausgetauscht, von fachkundigen Astrologen miteinander verglichen und auf ihre Übereinstimmung hin geprüft. Hierbei kam zutage, ob die Voraussetzungen für eine Ideal- oder für eine Durchschnittsehe gegeben waren. Nach der positiv erfolgten Prüfung der Horoskope konnte die Verlobung stattfinden. Erst jetzt wurde auf eine formelle Weise die Zustimmung der Brauteltern eingeholt. Brautgeschenke wurden übersandt in Form von Schmuckstücken. Dann wurde ritengerecht Verlobung gefeiert und dies in einem offiziellen Schriftstück festgehalten, das im Gegensatz zu abendländischem Brauchtum verbindlich blieb.

Wenn die Familie der Braut die Verlobung auflösen wollte, hatte sie die Geschenke zurückzugeben und darüber hinaus noch eine Buße zu zahlen. Wollte die Familie des Bräutigams die Verlobung lösen, so brauchte die Familie der Braut die Geschenke nicht zurückgeben. Die Familie des Bräutigams hatte jedoch eine Entschädigung für die angetane Schmach zu entrichten.

War die Verlobung geschlossen, so begannen die Vorbereitungen für die Hochzeit. Astrologen wurden bemüht, den passenden Tag für die Hochzeitszeremonien festzustellen. Es mußte ein Glückstag sein, denn der günstige Termin bedeutete eine wichtige Voraussetzung für den glücklichen Verlauf der Ehe. Im Hause des Bräutigams wurden dann die Festkleidung, die Brautgeschenke, das Brautgemach, der Hochzeitszug, das Festessen vorbereitet, die Mitgift zusammengestellt. Der Bräutigam selbst legte Zeremonialkleidung an. Er durfte Beamteninsignien tragen, die ihm sonst nicht zustanden.

Die Geschenke des Bräutigams für die Braut bestanden aus roten Kleidern, aus dem Brautschleier und Schmuckstücken. Mit besonderer Aufmerksamkeit wurde die Vorbereitung des Brautgemaches vorgenommen. Es galt zunächst, den Raum mit Spruchbändern, die Segen bringen sollten, zu schmücken. Der Boden wurde mit roten Matten ausgelegt, eine besondere Lampe bereitgestellt, Bilder des kinderverheißenden Genius und der Götter des Ehebettes an den Wänden befestigt.

Für den Hochzeitstag mußten die Sänfte des Bräutigams und die Brautsänfte mit den

Trägern bestellt werden, ebenfalls die Träger der Embleme, der Banner, der Inschriftentafeln, der Brautgeschenke, die Musiker, die Tragtische mit der Mitgift und dem Hausrat.

Die Braut hatte überdies kurz vor der Hochzeit ihr Haar hochzubinden als Zeichen, daß sie nun verheiratet war. Überdies mußte, wie der terminus technicus lautete, ihr Gesicht geöffnet, das heißt, einige Stirnhaare ausgezupft werden. Am Morgen des Hochzeitstages wurde die Braut geholt. Ehrendamen, sowohl aus dem Haus des Bräutigams als auch aus dem Haus der Braut, begleiteten den Zug hin und zurück. Diese Ehrendamen mußten den Status der Vollkommenheit haben. Sie durften nicht schwanger, nicht verwitwet und auch nicht ledig sein. Sobald der Zug im Haus der Braut angekommen war, wurde die verschleierte Braut zu der Sänfte getragen, damit sie mit dem Boden des Elternhauses nicht mehr in Berührung käme. Die Rückkehr zum Haus des Bräutigams erfolgte auf einem anderen Weg.

Im Haus des Bräutigams brachte das Brautpaar zunächst ein Opfer dem Himmel und der Erde dar, dann wurde die Braut ins Hochzeitsgemach geleitet, wo das eigentliche Hochzeitsritual stattfand. Die Brautleute nahmen nebeneinander Platz, der Bräutigam lüftete den Brautschleier, erblickte zum ersten Mal das Gesicht der Braut und war entzückt oder enttäuscht. Auch das kam vor. Der Hochzeitstrunk wurde gewechselt, wobei die Partner zunächst die Tassen zur Hälfte leerten und dann tauschten.

Am folgenden Tag hatte die Braut dem Herdgott, den Vorfahren der Familie des Mannes, den Eltern des Mannes ihre Verehrung zu bezeugen. In Begleitung ihrer Schwiegermutter besuchte sie die Gräber der Familie ihres Gatten und stattete ihren eigenen Eltern einen feierlichen Besuch ab. Dann kehrte sie endgültig in ihr neues Heim zurück.

Diese Riten mußten beobachtet werden, wenn der Bräutigam die Hauptfrau nahm. Die Gesetze der kaiserlichen Dynastien ebenso wie die Rechtsgewohnheiten gestatteten dem Manne immer nur eine Hauptfrau. Jedoch durfte er so viele Nebenfrauen haben, wie er sich finanziell leisten konnte. Die Hauptfrau stimmte zu oder auch nicht, was den Ehemann selten von seinem Vorhaben abhielt. Der Rechtsphilosoph Han Fei-tzu (3. Jahrhundert v. Chr.), in rechtlichen Dingen ein Positivist reinsten Wassers, schreibt an einer Stelle: Da kniete eine Frau im Gebet vor den Götterbildern und flehte sie an, ihrer Familie 100 Ballen Seide zu schenken. Warum so wenig, fragte der Ehemann? Worauf die Ehefrau recht spitz bemerkte: Erhieltest du mehr, so hättest du nichts Eiligeres zu tun als Konkubinen zu kaufen. Sie war offenbar nicht einverstanden. Anders im »Traum der roten Kammer«: Mein Mann, sagt die Hauptfrau, zählt zu den Honoratioren der Gesellschaft, und diese leisten sich alle zahlreiche Konkubinen. Warum nicht auch mein Mann? — Wurde ein Sohn geboren, so war die Freude über den Nachfolger im Ahnenkult groß. Das Ansehen der Frau stieg. Der Sohn wurde ritengemäß empfangen. Nora Waln schildert diese Szene in ihrem Buch: Süße Frucht, bittere Frucht: »Der jung verheiratete Ehemann hatte die ganze Nacht vor der Tür der angehenden Mutter Sumei gewartet. Dann, als Sumeis Mutter, gerade, da die Sonne aufging, an die Tür kam und

sagte: ›Es ist ein Sohn‹, verschwand er. Doch bald kam er in Festkleidern zurück. Wieder mußte er lange warten, bis seine Mutter die Tür öffnete und ihm erlaubte, hereinzukommen. In ihrem apfelblütenweißen Hochzeitshemd lag Sumei und hielt ihr Kind an der Brust. Ich sah sie lächeln, als ihr Gatte zu ihr trat. Ehe er das Kind, das sie ihm hinhielt, auch nur ansah, legte er als Dankesgabe einen goldenen Haarpfeil auf ihr Kissen, wie ihn jede Mutter eines Sohnes in ihrem Haarknoten trägt. In die Nadel hatte er ein langes Stück klare, grüne Jade fassen lassen. Dann nahm er das Kind in den Windeln aus rosa Seide mit beiden Händen auf, kniete vor seiner Mutter, kniete auch vor der Mutter seiner Frau. Er trug seinen Sohn durch alle Höfe der Heimstatt und verkündete so mit aller Frömmigkeit der ganzen Familie, dem Gott des heimischen Herdes die Ankunft eines neuen Lin. Unter der Lampe des ewigen Lebens zeigte er die frohe Nachricht in der Ahnenhalle an. Für die Zeit der drei Ruhetage gab er seinen Sohn in die Hut seines Weibes zurück. Nur Sumeis Mutter und ihre Dienerin durften in dieser Zeit um sie sein.« (Nora Waln 54)

Die Frau

Über die Frau hat Konfuzius wenig zu sagen gewußt. Ihre Rolle könnte man, gestützt auf seine gelegentlichen Andeutungen, mit einem Wort zusammenfassen: Folgsamkeit. Die Frau ist in dieser Hinsicht nichts anderes als ein Geschöpf, das von der Natur aus bestimmt ist, gehorsam zu sein. Als Kind hat sie den Eltern zu gehorchen, als Frau ihrem Manne, als Witwe dem ältesten Sohn.

Konfuzianischer Auffassung zufolge wirkt in der Frau die Yin-Kraft, im Manne die Yang-Kraft. Das sind die Grundkräfte der gesamten Wirklichkeit, die das Dasein begründen. Beide sind in ihrer Existenz aufeinander angewiesen. Sie ergänzen sich, sind aber nicht von gleichem Rang. Das Yang-Element ist das Helle, das Starke, das Aktive, das Gute. Das Yin-Element, so wichtig es ist, steht für das Negative, für das Dunkle, für das Passive, für das Schwache. Es residiert in der Frau. Als der Buddhismus im 2. Jahrhundert n. Chr. in China Eingang fand — er wurde zu Beginn mit dem Taoismus verwechselt — wirkte er sich noch stärker im Sinne der Abwertung der Frau aus. Buddhistischer Lehre zufolge ist die Frau nicht nur geringer als der Mann. »Sie ist die Personifikation des Bösen, eine Kreatur mit dem Antlitz eines Engels und einem diabolischen Geist im innersten Herzen. Nichts ist so sehr zu fürchten wie das Weib.« (David and Vera Mace 63)

Jedenfalls ist es ein Gesetz der Natur — sagen konfuzianische Lehrer —, daß die Frau unter der Herrschaft des Mannes steht. Sie ist nicht imstande, für sich selbst zu sorgen, auch nicht in der Lage, sich selbst zu schützen. Sie ist aus diesem Grunde auf den Mann angewiesen. Und die einzige Möglichkeit, sie zu schützen, besteht darin, sie in die Umfriedung des Hausanwesens einzuschließen. Nun ist das mit dem Einschließen so eine Sache. Findig, wie die Frau nach Ansicht der Chinesen nun einmal ist, entdeckt sie tau-

send Möglichkeiten, sich durch das Gitter ihres goldenen Käfigs zu zwängen und aus dem mehr oder minder geliebten Heim immer wieder auszubrechen. So verfiel man bald darauf — war es die Männerwelt, war es die Frauenwelt, das läßt sich heute schwer nachprüfen, zumal das schon 900 Jahre zurückliegt —, ein Schönheitsideal auszudenken, das mit zierlichen Füßen ausgestattet ist, die nicht zu gehen, sondern höchstens zu trippeln befähigen und das Laufen, das Fortlaufen, von vornherein und ein für allemal verhüten. »Lilienfüße« bedeuteten dem männlichen Geschlecht Quellen der Lust. Sie erotisierten nach Ansicht der Chinesen auf eine nicht unbedenkliche Weise das Verhältnis zwischen Mann und Frau.

Seit dem 10. Jahrhundert ist das so. Diese Mode kam zuerst in den oberen Schichten der Gesellschaft auf, verbreitete sich im Volk. Zierliche anmutige Füße, das war innerhalb der Frauenwelt der letzte Schrei und wichtiger als ein schönes Gesicht, von höherem Wert als ein heller Verstand. Lin Yü-tang, immerhin ein Schriftsteller, der den Westen ebensogut wie den Osten kennt, beschreibt in einem seiner Bücher eine bezaubernde Frau und sagt: Ein störender Mißklang wären im lichten Ebenmaß ihrer Gestalt das Paar der Füße, die, natürlich gewachsen, den Anblick des Lilienhaften verweigern.

Mag auch der Ursprung dieser Sitte erotisch-ästhetischer Natur gewesen sein — sie diente zugegebenermaßen dem Zweck, die Frau als Eigentum des Mannes in ihrer Freiheit zu beschränken. Das Buch Nü Chieh Ching, ein Werk von klassischem Rang, das sich mit den Tugenden der Frau befaßt, sagt ausdrücklich, die Füße werden eingebunden, nicht damit sie schön wie die Wölbung eines Bogens sind, sondern vielmehr, damit die Frau scheu und sittsam sei in ihrem Verhalten. Noch im Jahre 1936 meinten Leute auf dem Lande — darüber weiß die amerikanische Soziologin Olga Lang zu berichten —, »Lilienfüße« seien zwar unpraktisch, aber schöner als die natürlich gewachsenen. Das Einschnüren der Füße war in den ersten Jahren außerordentlich schmerzlich. Es zwang zu einer seßhaften Lebensweise, die vielfältige Krankheiten zur Folge hatte. Die ärztliche Betreuung war unzulänglich. Die Frau blieb hinter einem Vorhang verborgen, während sie der Arzt behandelte. Er durfte sie nicht sehen. Das Äußerste, was ihm zugestanden werden konnte, war, ihren Puls zu fühlen (vgl.: Olga Lang).

Das Verhältnis Ehemann — Ehefrau

Die eigentliche Aufgabe der Ehefrau bestand nicht darin, Ehefrau, sondern Schwiegertochter zu sein. Sie hatte zuerst den Eltern ihres Mannes zu gehorchen und dann erst ihm. Das Buch der Riten vermerkt: herrscht freundschaftliches Einvernehmen zwischen Sohn und Tochter, während die Schwiegereltern sie nicht mögen, so ist der Sohn gehalten, sie zu entlassen. Wenn der Sohn seine Frau nicht mag, seine Eltern aber sagen, sie diene uns gut, so müsse er sie gleichwohl in jeder Hinsicht bis zum Ende seines Lebens als Ehefrau achten.

In der Familie des Mannes hat die Schwiegertochter mehr Pflichten und weniger Rechte als im Hause ihrer eigenen Eltern. Kam es zu Tätlichkeiten zwischen ihr und ihren Schwiegereltern, so wurde sie nicht weniger bestraft, als hätte sie sich gegen ihre eigenen Eltern vergangen. Schon vor der Hochzeit haben ihr die eigenen Eltern ans Herz gelegt, stets und überall sich vor dem Schwiegervater und den Brüdern ihres Mannes fernzuhalten. Nachdrücklich haben sie ihr auch geraten, der Schwiegermutter keinen Anlaß zu Klagen zu geben. Chinesische Romane und Dramen greifen immer wieder das Thema Schwiegermutter—Schwiegertochter auf. Dieses Verhältnis war in China angesichts der autoritären Familienordnung besonders hart.

Die konfuzianische Lehre gebot dem Ehemann, nicht in erster Linie sich als liebender Ehemann, sondern als pietätvoller Sohn aufzuführen. Er hatte immer und überall Partei für seine Eltern, inbesondere für seine Mutter, zu ergreifen. Und dann mag es sich nicht selten zugetragen haben, daß die Schwiegertochter in ihrer Ausweglosigkeit mit Selbstmord drohte. Es war der stärkste Trumph, den sie ausspielen konnte, um sich Gerechtigkeit zu verschaffen. Wenn sie sich das Leben nahm, hatte das ärgerliche Folgen. Die Familie der Frau ging dann vielfach gegen die Familie des Mannes tätlich vor, rächte sich oder wandte sich an die Behörden, strengte einen Prozeß an, der dann immer, gleichviel welche Partei Recht erhielt, mit Gesichtsverlust der Familie des Mannes endete.

Die Stellung der Nebenfrau

Polygamie war im Bewußtsein des Volkes kein Vergehen. Die Hauptfrau fühlte sich durch die Anwesenheit der Nebenfrauen im allgemeinen nicht gedemütigt. Und das um so weniger, als die Nebenfrauen ihren Weisungen zu folgen hatten und die Kinder der Nebenfrauen rechtlich als Kinder der Hauptfrau galten. Schwere Strafen hatte der Ehemann zu erwarten, wenn er die Hauptfrau zur Nebenfrau degradierte oder eine seiner Nebenfrauen zur Hauptfrau erhob. Überdies war es jedermann bekannt, daß die Gesetze des Reiches der blumigen Mitte die Polygamie schützten. Wurde die Hauptfrau eifersüchtig, so lief sie Gefahr, verstoßen zu werden.

Sowohl die Geschichte als auch die Literatur wissen von Tragödien zwischen der Hauptfrau und den Konkubinen zu berichten. Als Madame Phoenix im »Traum der roten Kammer« erfährt, ihr Ehemann habe eine Nebenfrau kommen lassen, spürt sie in der Herzgegend einen stechenden Schmerz. Ohnmacht befällt sie. Sie erstickt beinahe vor Wut, hetzt die ganze Familie gegen ihre Nebenbuhlerin auf, setzt Himmel und Erde in Bewegung, um sie zu vernichten. Und diese treibt in ihrer Ausweglosigkeit ihr Kind ab und macht ihrem Leben ein Ende.

Häufiger gab es Streitigkeiten nicht so sehr zwischen der Hauptfrau und den Nebenfrauen als vielmehr unter den Nebenfrauen. Die Hauptfrau war ihrer Stellung sicher, die Nebenfrau hingegen befand sich immer in einer prekären Lage. Sie gehörte zwar zur Fa-

milie, konnte aber leicht verjagt, außer Haus gesetzt werden. Für sie galten nicht die sieben gesetzlichen Scheidungsgründe, an die der Mann gebunden war, erst recht nicht die drei Gründe, die von der Frau gegen die eventuelle Scheidung angerufen werden konnten. Die Hauptfrau konnte nur protestieren, wenn der Ehemann sich mit den Dienerinnen abgab oder Bordelle besuchte. Dann stand die öffentliche Meinung auf ihrer Seite.

Das Vater-Sohn-Verhältnis

Das Buch von der kindlichen Ehrfurcht (Hsiao ching, 3. Jahrhundert v. Chr.) gibt zu bedenken, daß im Bereich der Verhaltensweisen kindlicher Ehrfurcht nichts Größeres, nichts Schöneres aufweisbar ist, als die pietätvolle Scheu vor dem Vater. Der Vater vollzieht die Riten des Ahnenkultes. Der Vater präsidiert bei den Hochzeitszeremonien. Er ist es, der das Begräbnis rituell leitet. Der Vater verfügt über das Eigentum der Kinder. Er bestimmt die Ehepartner seiner Kinder. Er schließt den Ehevertrag. Der Vater kann überdies die Mitglieder seiner Familie in die Sklaverei verkaufen, aber das Recht über Leben und Tod seiner Kinder, das dem Paterfamilias in Rom zusteht, hat er nicht. Wenn es aber einmal vorkam, daß der Vater seinen Sohn umbrachte, so wurde er milde bestraft. Das Gesetzbuch der Ch'ing-Dynastie sieht in diesem Fall 60 Stockschläge mit dem kleinen Bambus und Verbannung auf ein Jahr vor. Trat aber der Tod infolge einer zu erzieherischem Zweck vollzogenen Strafe ein, so wurde der Vater überhaupt nicht zur Verantwortung gezogen.

Unter den fünf konfuzianischen Beziehungen ist das Verhältnis Vater—Sohn wohl das wichtigste. Die Geschichtsannalen berichten, daß Konflikte zwischen Vater und Sohn in den oberen Gesellschaftsschichten wiederholt auftraten. Fast immer waren die Anlässe solcher Konflikte sexueller Natur. Das Familienoberhaupt ließ die Schwestern und Cousinen seiner Frau, ebenso ihre Nichten als Konkubinen ins Haus kommen. Heiratete der Sohn oder Enkel eine Nebenfrau des Vaters, so machte er sich eines Verbrechens schuldig, worauf als Strafe Köpfung stand. Artikel 109 des Gesetzbuches der Ch'ing-Dynastie lautet so: Es ist verboten, eine Frau, die einmal die Gattin oder Nebenfrau eines anderen Mannes mit gleichem Familiennamen gewesen ist, zu ehelichen. Wer die Frau oder Nebenfrau seines verstorbenen Großvaters oder Vaters nimmt, wird mit dem ersten Grad bestraft: Tod durch Enthauptung. Wer die Witwe eines älteren oder jüngeren Bruders heiratet, wird um einen Grad geringer bestraft: Tod durch Erwürgen. Die Heirat mit dessen Nebenfrau wird um noch einen Grad milder bestraft: Dauernde Verbannung aus dem Umkreis von 1000 Meilen.

Das Vater-Sohn-Verhältnis wird in den Romanen »Die drei Reiche« und »Traum der roten Kammer« sehr anschaulich geschildert. Im Traum der roten Kammer zeichnet der Autor die Vatergestalt, einen kaiserlichen Beamten, in seiner zur Tyrannei entarteten Autorität. Sie überschattet das süße Leben des wohlgewachsenen, gutaussehenden Sohnes Pao-yü in der Gemeinschaft von schönen Cousinen und Vettern, von aufmerksa-

men Tanten und einer nachsichtig, zärtlich-sorgenden Großmutter. Pao-yü zittert vor dem Vater »wie die Maus vor der Katze«, sagt die Großmutter. Aber er haßt ihn nicht. Die väterliche Autorität ist zu stark, als daß sie Widerstand duldete. Offene Generationskonflikte im abendländischen Sinne gibt es in der konfuzianischen Welt jedoch nicht.

Ehescheidung

In China, so kann man immer wieder lesen, war die Ehe nicht heilig. Sie wurde zwar fürs Leben geschlossen, aber die Trennung bzw. Scheidung von vornherein einkalkuliert. Ein Philosoph der Sung-Zeit sagte einmal: Leben Mann und Frau nach konfuzianischen Grundsätzen, so gehen sie nicht auseinander. Sie bleiben zusammen. Befolgen sie diese Grundsätze nicht mehr, so sollten sie sich trennen. Schon der technische Ausdruck zur Bezeichnung der Ehescheidung — hinaus die Frau! — zeigt an, daß das Ehescheidungsrecht zugunsten des Mannes gestaltet war. Wohl gab es die Scheidung auf gegenseitige Vereinbarung hin. Sie war jedoch selten. Hatte die Frau keine Möglichkeit, ins Elternhaus zurückzukehren, so wäre sie im Falle einer gütlichen Trennung jeglicher Lebensgrundlage beraubt gewesen.

Das Buch der Riten sieht sieben Gründe vor, die dem Mann das Recht geben, seine Frau heimzuschicken. »Wenn sie den Eltern des Mannes nicht folgt, entläßt er sie. Wenn sie keinen Sohn hat, entläßt er sie. Wenn sie zuchtlos ist, entläßt er sie. Wenn sie eifersüchtig ist, entläßt er sie. Wenn sie eine böse Krankheit hat, entläßt er sie. Wenn sie zuviel redet, entläßt er sie. Wenn sie stiehlt, entläßt er sie. Er entläßt sie, wenn sie den Eltern nicht folgt, weil das ein Verstoß gegen die Tugend ist. Er entläßt sie, wenn sie keinen Sohn hat, weil sie dadurch die Familienfolge unterbräche. Er entläßt sie, wenn sie zuchtlos ist, weil sie dadurch den Stamm in Unordnung brächte. Er entläßt sie, wenn sie eifersüchtig ist, weil sie dadurch die Familie in Unordnung bringt. Er entläßt sie, wenn sie eine üble Krankheit hat, weil sie dann nicht beim Ahnenopfer mit anwesend sein kann. Er entläßt sie, wenn sie zuviel Geschwätz führt, weil sie dadurch die Nächsten verfeindet. Er entläßt sie, wenn sie stiehlt, weil das der Gerechtigkeit widerspricht.« In all diesen Fällen blieb es dem Mann überlassen, die Ehescheidung formell zu vollziehen.

Er durfte das jedoch in drei Fällen nicht. Das Buch der Riten umschreibt sie so: »Es gibt drei Gründe, aus denen eine Frau nicht verstoßen werden darf. Wenn sie nach der Heirat niemand hat, zu dem sie flüchten könnte, entläßt man sie nicht. Wenn sie mit ihrem Mann die dreijährige Trauerzeit um Vater oder Mutter zusammen verbracht hat, verstößt man sie nicht. Wenn sie mit ihrem Mann gemeinsam Armut und Niedrigkeit getragen und dann reich und vornehm geworden ist, verstößt man sie nicht.« Die Gründe sind einsichtig. Hatte sie die Trauerzeit von drei Jahren um den Tod der Gatteneltern eingehalten, so hatte sie ihren Platz in der Familie fest erworben, gehörte der Familie an, durfte einfach nicht verstoßen werden. War die Familie seit dem Tag der Hochzeit zu

Reichtum gelangt, so offenbar doch durch die Mithilfe der Frau. In den Augen der Bevölkerung wäre es eine schreiende Ungerechtigkeit, die Frau nun in die armen Verhältnisse ihrer Herkunft zurückzuschicken.

Die Auflösung der Ehe war für beide Parteien zwingend, wenn die eine oder andere sich zu Tätlichkeiten hatte hinreißen lassen, wenn es zu Totschlag oder gar zu Mord gekommen war. Auch, wenn sexuelle Beziehungen der Frau zu anderen Mitgliedern der Familie offenbar wurden.

Die obengenannten sieben Gründe konnte im allgemeinen nur der Mann geltend machen. Die Frau hatte keine Möglichkeit, Scheidungsklage einzureichen, es sei denn, der Mann hätte sie verlassen oder müßte als verschollen gelten. Sie konnte jedoch klagen, wenn ihr Mann sie grausam geschlagen und dabei verwundet hatte, oder wenn sie durch falsche Angaben im Ehevertrag getäuscht worden war, oder auch, wenn ihr Mann an Aussatz litt, bzw. seit der Eheschließung davon befallen wurde. Ehebruch durch den Mann gab der Frau kein Recht, Scheidung zu beantragen. Hingegen durfte der Mann, wenn er seine Frau in flagranti ertappte, sie und ihren Liebhaber töten.

Ehe und Familie in der Zeit der Volksrepublik

Geschichtlicher Überblick

Seit Mitte des letzten Jahrhunderts bahnt sich unter westlichem Einfluß ein Wandel im chinesischen Familienwesen an. Hierbei geht es um die Befreiung der Frau, um den Kampf gegen den entwürdigenden Brauch der Verstümmelung der Füße und um die Errichtung von Mädchenschulen. Schon die Taiping-Revolutionäre haben die Gleichheit von Mann und Frau auf ihr Panier geschrieben. Unter ihren Anhängern gab es Frauensoldaten. Ihre Füße waren gewiß nicht verkrüppelt. Hung Hsiu-ch'üan (1813—1864), der Führer der Taiping-Rebellen, konnte solche Frauen in seine Gefolgschaft aufnehmen und seinen Soldatenverbänden eingliedern. Der Brauch des Füße-Einschnürens war unter der ärmeren Bevölkerung im Süden Chinas offenbar weniger im Schwange als im Norden.

K'ang Yu-wei (1858—1927), ein Reformbeflissener der ersten Stunde mit Ideen, die den Kommunismus vorwegnehmen, wenn sie ihn nicht gar in den Schatten stellen, der leitende Kopf der Hundert-Tage-Reformen (1898), gründet 1883 die Liga gegen das Einbinden der Füße. In seiner Autobiographie schreibt er: »In meinem Dorf gab es keine einzige Frau, die ihre Füße nicht eingeschnürt und verkrüppelt hätte. Mädchen, die ihre Füße nicht einschnüren lassen wollten, wurden als minderwertig angesehen. Meine Angehörigen waren deshalb höchst befremdet, als ich mich weigerte, diese Prozedur an meiner Tochter vornehmen zu lassen.« (Lo Jung-pang 38) In seiner Hauptschrift Ta T'ung (Die große Gemeinschaft) vertritt K'ang Yu-wei die Meinung: Die Wahl des Part-

ners müsse ohne Beeinflussung durch Dritte erfolgen; eheliche Beziehungen sollten nicht von vornherein lebenslange Gültigkeit besitzen. Liebeskontrakte sollten nur befristet sein (Englert 113).

K'ang Yu-wei und seine Gesinnungsgenossen sind gleichermaßen darauf bedacht, den Mädchen dieselben Bildungsmöglichkeiten wie den Knaben zu verschaffen. Sie setzen sich für die Gründung von Mädchenschulen ein. Schon vor ihrer Zeit, im Jahre 1844, wird in Ning-po die erste Mädchenschule errichtet. 1860 gibt es 12 private Mädchenschulen. 1877 steigt die Zahl der Mädchenschulen auf 38 und die Zahl der Schülerinnen auf 524. 1896 zählt man 308 Mädchenschulen mit 6798 Schülerinnen.

Eine regelrechte Emanzipationsbewegung setzt in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein. Frauen nehmen an revolutionären Unternehmungen aktiv teil. 1900 und 1911 werden die ersten weiblichen Revolutionäre hingerichtet. Frauen schaffen sich ihre eigenen Publikationsorgane: Zeitschriften und Zeitungen. 1902 erscheint in Shanghai die erste Frauenzeitschrift, 1905 in Peking eine Tageszeitung für Frauen. Die Diskussion gipfelt in der Losung: freie Liebe, freie Heirat, freie Scheidung. 1903 erscheint in Shanghai unter einem Pseudonym das Buch mit dem Titel »Frauenglocke«. Hier werden die Ziele dieser Bewegung so formuliert: gleiche Bildungsmöglichkeiten, wie sie den Knaben geboten werden, Freiheit, außerhalb der Familie Freundschaften zu schließen und durch berufliche Tätigkeit Geld zu verdienen, Beteiligung an der Verwaltung des Familienvermögens, das Recht auf Bewegungsfreiheit und auf eigene Wahl des Ehemannes.

Die Bewegung hat Erfolg: Seit 1900 werden tatsächlich auch staatliche Mädchenschulen gegründet, wenngleich sofort gesagt werden muß, daß die Reformer hierbei nicht so sehr an die Persönlichkeitsentfaltung der Frau denken als vielmehr an das Wohl des chinesischen Staatswesens, dessen Existenz in ihren Augen höchst gefährdet sein muß, wenn die Hälfte seiner Bevölkerung am politischen Leben keinen aktiven Anteil nehmen kann.

Ein zweiter Schritt auf diesem Wege ist die Kodifizierung des Zivilrechtes im Jahre 1930. Ehe und Familie werden so geregelt, daß sie in der Tat zumindest auf dem Papier die Gleichberechtigung bringen. Eine Einschränkung ist zugunsten des Mannes vorgesehen. Er ist Verwalter und Nutznießer des gesamten Eigentums, solange die Ehe existiert. Das Gesetz legt fest, daß die Ehe eine ausschließliche Angelegenheit der Brautleute ist; verbietet die Heirat der Männer unter 18, der Frauen unter 16 Jahren, mildert die alten Ehehindernisse in dem Sinne, daß Personen mit gleichem Hauptnamen künftighin auch heiraten dürfen. Es verbietet zwar die Polygamie, erklärt aber nicht, daß das Konkubinat illegal sei. Es sanktioniert die Scheidung durch beiderseitige Vereinbarung und stellt Scheidungsgründe auf, die von beiden Partnern und nicht mehr nur von einem geltend gemacht werden können. Die Scheidung wird gerichtlich angeordnet, wenn ein Partner einen der folgenden 10 Gründe nachweisen kann: 1. Bigamie, 2. außereheliche Beziehungen, 3. körperliche oder seelische Mißhandlung, wodurch ein weiteres Zusammenleben unmöglich wurde, 4. Mißhandlung der Schwiegereltern, 5. andauernde Unglaubwürdigkeit, 6. Mordversuch, 7. unheilbare Krankheit, 8. Geisteskrankheit, 9. seit min-

destens drei Jahren mit unbekanntem Ziel verreist, 10. Gefängnisstrafe von mindestens drei Jahren.

Das Gesetz von 1930 hatte zwar die monogame Ehe, die Gleichberechtigung der Geschlechter, den Schutz der Interessen von Frau und Kindern gesetzlich festgeschrieben, aber sich nicht durchzusetzen vermocht. Nur in den Städten und Küstenbereichen hatte es eine gewisse Anerkennung gefunden. Auf dem Lande hingegen wurde es ignoriert. Die Gerichte schwankten überdies in der Anwendung des neuen Gesetzes: Rechtsgewohnheiten mußten respektiert werden und diese — dem Geist der Überlieferung verpflichtet — hielten die traditionelle Familienordnung zäh am Leben.

1950 erläßt die Volksrepublik China ein neues Ehegesetz. Über das Gesetz von 1930 geht es in den meisten Punkten nicht hinaus. Erstaunlicherweise hat man davon abgesehen, die in den sogenannten Border-Areas geltenden Ehegesetze aus der Zeit des Kampfes der kommunistischen Partei gegen die Kuo-Min-Tang in das neue Ehegesetz einzubauen. Diese werden nicht einmal erwähnt. Offenbar deshalb nicht, weil man zur Erkenntnis zurückgefunden hat, daß Ehe und Familie die Keimzellen der Gesellschaft sind. Vielleicht will man auf diese Weise auch dem vonseiten der Kuo-Min-Tang immer wieder erhobenen Vorwurf begegnen, in kommunistisch regierten Teilen des Landes gebe es keine Moral.

Das Gesetz von 1950 — so hat man immer wieder vorwurfsvoll gesagt — habe nichts Revolutionäres an sich. Im Grunde stelle es sich als ein Gesetz heraus, das eher einer erzieherischen Aufgabe verpflichtet ist und weniger der Gewährung von Rechtsansprüchen und der Sanktionierung von Rechtspflichten. Es habe — so wurde verlautet — mehr Ähnlichkeit mit einem Moralkodex denn mit einem regelrechten Gesetzgebungswerk (Kristeva 129).

Der eigentlich revolutionäre Unterschied zwischen den Regelungen von 1931 und von 1950 ist nicht so sehr in der formellen Fassung der Gesetze zu sehen als vielmehr in der Art und Weise, wie diese Regelung in die Praxis umgesetzt wurde. Die kommunistische Partei Chinas war sich vollauf bewußt, daß die Lösung der Frauenfrage auf dem Weg über die Ehereform letztlich eine Umschichtung der ganzen Gesellschaftsstruktur voraussetzt. Mao Tse-tung hat das in seinem Untersuchungsbericht über die Verhältnisse der Bevölkerung in Hunan unmißverständlich ausgesprochen: »Die Männer Chinas werden gewöhnlich von drei systematisch gegliederten Gewalten beherrscht: von der politischen Gewalt, von der Sippengewalt und von der religiösen Gewalt. Was die Frauen betrifft, so werden sie außer diesem Drei-Gewalten-System auch noch von ihren Ehemännern beherrscht: von der Gattengewalt. Diese vier Gewalten: die politische Gewalt, die Sippengewalt, die religiöse Gewalt und die Gattengewalt bilden die Verkörperung der Gesamtheit der feudal-patriarchalischen Ideologie und des feudal-patriarchalischen Systems. Das sind die vier dicken Stricke, mit denen das chinesische Volk gefesselt ist. Die politische Gewalt der Grundherren ist das Rückgrat aller anderen Gewaltensysteme. Sobald diese Gewalt gestürzt ist, beginnen auch die Gewalten der Sippe, der Religion und des Ehegatten zu wanken. Was die Gattengewalt betrifft, so war sie bei den armen

Bauern stets schwächer, weil ihre Frauen infolge der wirtschaftlichen Notlage mehr arbeiten mußten als die Frauen der wohlhabenden Klassen und weil sie daher eher berechtigt waren, in Familienangelegenheiten mitzusprechen, ja sogar mitzuentscheiden. Sie genießen auch eine beträchtliche sexuelle Freiheit. Unter den armen Bauern sind Dreierbeziehungen und Promiskuität fast das übliche« (Schram 239).

Von den ersten Anfängen an hat die kommunistische Partei Chinas die Ehereform ins Auge gefaßt. Nicht zuletzt auch deshalb, weil die Gründer der kommunistischen Partei die herkömmlichen Regelungen am eigenen Leibe erfahren haben. Mao Tse-tung selbst sollte als 14jähriger mit einer viel älteren Braut zur Ehe gezwungen werden. Er flüchtete vor der ungeliebten Braut und verließ das Elternhaus. Und als im Juli 1919 der Selbstmord eines Mädchens bekannt wurde, das durch den Sprung ins Wasser der Heirat mit einem ungeliebten Partner entgehen wollte, schrieb Mao Tse-tung einen leidenschaftlichen Zeitungsartikel über die Familienverhältnisse in der chinesischen Welt. Er klagte hierbei die ganze chinesische Gesellschaft an, am Tod des Mädchens schuldig zu sein.

Selbst nach der Promulgierung der Ehegesetze im Jahre 1950 herrschten in vielen Provinzen immer noch die alten Gewohnheiten. Die Kaufehe wurde nach wie vor praktiziert. Im Kreise Chou-lin, in der Provinz Shantung, zum Beispiel wurden in den ersten Monaten des Jahres 1950 gegenüber 227 freiwilligen Ehen immer noch 290 Kaufehen geschlossen.

Gewohnheiten, die 2000 Jahre geübt wurden, lassen sich nicht in wenigen Monaten, auch nicht in wenigen Jahren ausräumen, geschweige durch neue ersetzen. Gegen Ende der Landreformbewegung im Jahre 1953 kam die Partei zur Erkenntnis, daß eigene Kampagnen gestartet werden müßten, das breite Volk mit dem Gesetz vertraut zu machen. 3,5 Millionen Basiskader wurden zu diesem Zweck einer Schulung unterzogen, aufs Land geschickt, die Bevölkerung aufzuklären. Sie hatten die Aufgabe, das Gesetz bekanntzumachen, den Geist des Gesetzes zu erläutern, damit es jedermann gegenwärtig und so zum Gegenstand des gewandelten Bewußtseins werden konnte.

Das genügte noch nicht. Man erkannte bald, daß eine wirkliche Gleichheit von Mann und Frau sich nur dann verwirklichen lassen,wenn auch der Frau alle Berufe offenstehen, wenn sie am gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Leben voll teilnehmen kann und auch teilnimmt. Man erkannte auch, daß dies wieder nur auf dem Wege einer großen Verstaatlichung und Kollektivierung zu erreichen sei. Man hoffte, durch die Vergenossenschaftlichung der Landwirtschaft, durch die Einführung der Volkskommunen, durch die Betonung des gemeinsamen Besitzes der Produktionsmittel diesem Ziel näherzukommen.

Die Parteiideologen sehen die Familie im System der Individualwirtschaft als eine Einheit der Produktion. Unter dem Einfluß des Systems der Kollektivwirtschaft — so meinten sie — werde dagegen die Familie zu einer Einheit des Lebens werden. Mann und Frau werden ihr Eheleben miteinander zubringen, ihre Kinder aufziehen und für ihre älteren Verwandten sorgen können. Im Rahmen der Kommune werden sämtliche Familienmitglieder an der gemeinsamen Kollektivarbeit gleichberechtigt mitwirken. Jeder

erhalte seinen Anteil. Dieser Zustand werde erst die materiellen Bedingungen für Männer und Frauen bereitstellen und so ein Leben in Glück und Gleichheit ermöglichen.

Nach maoistischem Verständnis wird es auch in der Zeit des Sozialismus Klassen, Klassenwidersprüche und Klassenkämpfe geben. Sie werden sich auf die Gestalt der Ehe und Familie auswirken. Auf dem Hintergrund einer solchen Sicht der Widersprüche und Klassenkämpfe könne man es verständlich finden, daß man bald einen radikalen Kurs steuerte, wie Anfang der 50er Jahre, bald einen milderen, wie in den 60er Jahren, als man die traditionellen Werte der Verehrung des Alters und des Ideals der Vaterfamilie betonte; bald wieder sich recht radikal gebärdete, wie in der Zeit der Kulturrevolution, als sogar weibliche Generale im Gewand von Rotgardistinnen auftraten, Modellcharakter erhielten und dem Volk als nachahmenswertes Beispiel empfohlen wurden. In der Ära Teng Hsiao-p'ings wieder kommt eine stärkere Hinneigung zur privaten Familie auf, deren wirtschaftliche Interessen sich im Nebengewerbe und auf landwirtschaftlichen Privatzellen entfalten können. China geht seinen uns Europäern wenig durchsichtigen Weg und, wie es scheint, von einem Extrem zum anderen, aber doch immer auf sein Ziel zu, den Weg zur Befreiung der Frau. Hierbei ist es ihm nicht gelungen, die Schranken zwischen dem Kollektiv und der Familie niederzureißen. Wohl hat man — das wird man sagen dürfen — auf dem Weg zur Befreiung der Frau Fortschritte gemacht.

1962 wurde eine Bewegung zur sozialistischen Erziehung lanciert. Eine Tendenz kam auf, die sich auf die totale Einschmelzung der Familie in die Kommune richtete. Heute beobachtet man eine gegensätzliche Bewegung. Die Partei scheint zu begreifen, daß die Familie bestehen bleiben müsse. Wer soll denn so gewichtige Aufgaben wie Kinder- und Altenbetreuung übernehmen, wenn sich Staat und Gemeinden hierfür außerstande sehen? Zum anderen ist man sehr bedacht, die Familie nicht zu einer Institution sich entwickeln zu lassen, in welcher ein ideologiefremder Geist lebendig wird.

Freiwilligkeit

Und wie sieht es heute aus? Seit dem 1. Januar 1981 gibt es in der chinesischen Volksrepublik ein neues Ehe- und Familiengesetz. Es distanziert sich ausdrücklich und wohl etwas zu auffällig von den Verhältnissen, wie sie in der Zeit vor der Revolution und auch noch lange Zeit danach, ja sogar in der Epoche der kommunistischen Herrschaft im Volke bestanden und wohl noch heute bestehen, wenn es mit folgendem Wortlaut das ganze traditionelle Eherecht ins Gedächtnis zurückruft: »Heirat durch willkürliche Entscheidung einer dritten Seite, Kaufehe und andere Formen der Einmischung in die Freiheit der Ehe sind verboten. Verboten ist ferner das Eintreiben von Geld oder Geschenken in Verbindung mit Eheschließungen« (Artikel 3). »Die Ehe gründet sich allein auf den Willen beider Parteien. Keine der beiden Parteien darf Zwang anwenden, und es ist keiner dritten Seite erlaubt, sich einzumischen« (Artikel 4).

Wurde die Ehe in der Zeit der kaiserlichen Dynastien als eine überindividuelle Einrichtung gedacht, die lediglich dem Zweck der Fortpflanzung zu dienen hat — wobei auf den Willen der Brautleute keine Rücksicht genommen wurde —, so gilt sie jetzt als eine Institution, deren Ursprung künftighin im Willen der Brautleute und nur in ihm liegen soll. Ihr Wille entscheidet allein, ob sie überhaupt zustandekommt oder nicht. Das neue Gesetz hält es freilich heute noch für notwendig, an Relikte aus der Vergangenheit zu erinnern, wie zum Beispiel an die Kaufehe, das Eintreiben von Geld und Geschenken. Die Kaufehe wird also immer noch praktiziert. Dreißig Jahre kommunistischer Herrschaft mit intensivierten Aufklärungskampagnen haben nicht vermocht, sie zu beseitigen.

Das neue Gesetz kennt das Verlöbnis nicht. (In der Kaiserzeit hatte es einen größeren Verbindlichkeitscharakter als die Heirat.) Ist das Verlöbnis auch nicht gerade verboten, so wird es doch so angesehen, als wäre es mit einem Makel des Gesellschaftswidrigen behaftet. Jedenfalls gilt es unter Parteigenossen als etwas, das dem sozialistischen Geist widerspricht. Auch heute — so scheint es — werden Ehevermittler eingeschaltet. Sie stellen die Verbindung zwischen den beteiligten Familien her. Im Bewußtsein des Volkes erweisen sie sich als geradezu notwendig, insbesondere dann, wenn zwischen den Familien der Braut und des Bräutigams Unstimmigkeiten auftreten.

Die Peking-Rundschau vom 5. Mai 1981 schreibt: »Es gibt heute hauptsächlich zwei Formen, wie man einen Ehepartner findet: erstens durch Vermittlung von Verwandten oder Freunden, wobei sich die beiden Partner mehrmals treffen und dann entscheiden, ob sie heiraten wollen, und zweitens die eigene Partnerwahl. Eine Leiterin des allchinesischen Frauenverbandes erzählte uns, daß in den ländlichen Gebieten gegenwärtig die Vermittlung noch vorherrschend sei. Von den 16 Eheschließungen in Zuge in den letzten zwei Jahren hätten sich nur vier Paare ihren Partner selbst gesucht, ein für das Land typischer Prozentsatz.«

Der Auskunft eines Leiters der Produktionsbrigade zufolge »haben junge Männer und Frauen eines Dorfes wenig Kontakte mit jungen Männern und Frauen anderer Dörfer, und viele von ihnen sind miteinander verwandt und tragen den gleichen Familiennamen. Zudem gibt es kaum irgendwelche Gelegenheiten, wo man einen Partner finden könnte. Es fehlen also auf dem Land die Voraussetzungen für eine freie Wahl des Partners. Auch die überkommene Vorstellung von »keine Heirat ohne Heiratsvermittler« sitzt noch in den Köpfen der Menschen. Da gab es zum Beispiel einmal ein Paar, das sich bei der gemeinsamen Arbeit ineinander verliebt hatte. Aber sie hielten ihre Beziehung aus Angst vor Gerede geheim und arrangierten schließlich eine Vermittlung, wobei sie zugleich öffentlich abstritten, bereits irgendeine Beziehung miteinander zu haben. Natürlich gibt es immer wieder junge Leute, die sich an diese überkommenen Vorstellungen nicht mehr halten. In der Registrierungsstelle für Eheschließungen der Kommune Hsiao-ho trafen wir ein solches. Sie sagten: »Wir heiraten aus Liebe, nicht aufgrund einer Vermittlung.« Ein Kommunekader meinte, dank Unterstützung und Förderung

durch die Regierung habe die Zahl der Eheschließungen nach freier Partnerwahl in den letzten Jahren zugenommen. Viele Eltern unterstützten ihre Kinder dabei.«

Der Chinese Lu-Yang hat in seinem Buch »Die richtige Behandlung von Ehe, Liebe und Familienproblemen« folgenden Kommentar zur Eheanbahnung geschrieben: »Allgemein gesprochen wäre es am besten, wenn junge Männer und Frauen von allein zueinander fänden und ihre Liebe durch gemeinsame Arbeit und gemeinsamen Kampf reifen ließen. Immer noch vertrauen sich junge Leute dem einseitigen Urteil eines Heiratsvermittlers an. Hochzeiten, die von der Familie arrangiert werden, sind in der Zwischenzeit vom Staat gesetzlich untersagt worden. Wir können jedoch keineswegs behaupten, daß familienarrangierte Hochzeiten künftig ganz und gar verschwinden werden. Wir wenden uns entschieden gegen solche Hochzeiten, was jedoch nicht bedeuten soll, daß Eltern nicht an den Eheangelegenheiten ihrer Kinder teilnehmen sollen. Familienarrangierte Hochzeiten und elterliche Teilnahme zum Beispiel durch Beurteilungshilfen etc. sind ja zwei völlig verschiedene Dinge.« (Kaminski — Weggel 135)

Ehefähigkeit

Neben der Freiwilligkeit muß die Ehefähigkeit gegeben sein. Sie wird im neuen Ehegesetz durch die Altersgrenze festgelegt. Für den Mann ist es das 22. Lebensjahr, für die Frau das 20. (Das Ehegesetz von 1950 sah als Altersgrenze das 20. und das 18. Jahr vor. Das Gesetz vom Jahre 1930 das 18. und das 16.) Trotz dieser Vorschriften gilt die Regel, daß Mann und Frau bei der Heirat zusammengenommen mindestens 50 Jahre erreicht haben sollten. Als Idealalter gilt das 25. Lebensjahr für die Mädchen, das 28. für den Mann. Der gesellschaftliche Druck ist so stark, daß kaum jemand sich über diese Vorschriften hinwegsetzen wird.

Die Volkszeitung vom 30. Juli 1973 publizierte den Brief eines idealen Ehekandidaten: »Dieses Jahr wurde ich 25. 1968 bereits hatte ich mich mit einem Mädchen meines Dorfes verlobt. Im Jahr darauf drängten mich Vater und Mutter zu heiraten. Sie hatten für mich auch bereits ein Haus gebaut, es möbliert und den Hochzeitstag ausgesucht. Aber gerade zu diesem Zeitpunkt rief das Parteikomitee meiner Produktionsbrigade die Jugendlichen auf, spät zu heiraten. Ich beschloß deshalb zusammen mit anderen Jugendlichen, den Hochzeitstermin zu verschieben und alle meine Energie und Kräfte für die sozialistische Revolution und den sozialistischen Aufbau zu verwenden. Meine Mutter konnte das nicht verstehen. Darauf begann ich mit ihr über das Elend unter dem alten Sozialsystem nachzudenken und uns das Glück unter dem neuen zu vergegenwärtigen. Heiratet man spät, kann man mehr Kräfte für die Sache der Revolution geben. Ich bin Parteisekretär meiner Brigade und zugleich mit Aufgaben der Volksmiliz betraut. Da ich ledig bin und nicht durch häusliche und familiäre Angelegenheiten belastet und gefesselt, kann ich diesen Aufgaben und dem Studium mehr Zeit widmen. Ich habe mich mit meiner Verlobten nochmals unterhalten, und wir haben beschlossen, die

Hochzeit abermals zu verschieben, um die Weisungen des Vorsitzenden Mao, ›tiefe Stollen graben, überall Getreidespeicher anlegen, nie nach Hegemonie trachten‹, zu verwirklichen und um für den Schutz der Grenzen des Vaterlandes und die schnelle Entwicklung der Landwirtschaft mehr Kräfte hergeben zu können.«

Sowohl J. Chen, der Autor des Buches »Ein Jahr im Dorf der Glückseligkeit«, als auch Jan Myrdal, Autor des Buches »Bericht aus einem chinesischen Dorf«, vermerken, daß es Fälle gab von Jugendlichen, die ihr Lebensalter nach dem Mondkalender berechneten und dadurch zwei Jahre hinzugewannen.

Familienplanung

Seit 1952 begann die Diskussion um die Geburtenkontrolle. Mag sein, daß man hierbei zuerst an die Emanzipation der Frau dachte. Jedoch trat dieser Gedanke zumindest in den obersten Leitungsgremien der Partei angesichts der schwierigen Ernährungslage mehr und mehr zurück. Das schlichte Volk machte sich die Intention der Regierung kaum zu eigen. Die Anwendung empfängnisverhütender Mittel und erst recht Abtreibung galten als unzulässige Eingriffe, als ganz offensichtliche Verstöße gegen die Naturordnung, die das sittsame Empfinden tief verletzen mußten.

Ob hier nicht taoistisches Denken im Spiele war, das in der Gesetzlichkeit der Natur, im Ablauf der kosmischen Wandlungen etwas Heiliges, jedenfalls Numinoses sah, wovon es zugleich annehmen mußte, daß es auf jede Störung, jede Widersetzlichkeit rächend zurückschlagen würde? Als die Tendenz zur Geburtenkontrolle sich verstärkte, wurde 1954 die Abtreibung, zunächst freilich nur unter Vorbehalt, legalisiert. Beide Ehepartner mußten den Antrag hierzu persönlich stellen. Er wurde nur dann positiv beschieden, wenn der Verdacht möglicher Gesundheitsschäden für die schwangere Mutter wegen zu knapper Zeiträume zwischen zwei Geburten begründet erschien.

Die Absicht der Behörden, die Geburtenrate um jeden Preis zu senken, legte den Gedanken nahe, im Volke für die Anwendung empfängnisverhütender Mittel, Abtreibung und Sterilisation zu werben durch Aufklärungskurse und in den öffentlichen Medien. 1956 wurde eine regelrechte Kampagne zur Geburtenkontrolle gestartet, um den Konsum nichtproduktiver Personen während der gegenwärtigen Aufbauperiode des Sozialismus einzuschränken. Maßnahmen wurden eingeleitet zur Sterilisierung der männlichen und weiblichen Bevölkerung sowie zur Abtreibung und Empfängnisverhütung. In den ärmeren Schichten der Bevölkerung wurden schon von jeher Abtreibung mit primitiven Mitteln und regelrechter Kindermord praktiziert, sofern die Eltern das Neugeborene, zumeist Mädchen, nicht einfach sterben ließen oder vor den Toren eines Findelheimes oder eines buddhistischen Tempels heimlich aussetzten. Die Familienplanung sollte jener Epoche ein Ende setzen, »wo man nur schwangere Frauen sah, ohne jedoch Kinderlachen zu vernehmen« (Kristeva). Sie stieß auf den empörten Widerstand sowohl der Männer, die jeden Gedanken an Sterilisation weit von sich wiesen, als auch der Frauen,

die sich die Einmischung in ihre privaten Angelegenheiten verbaten. Kein Wunder im Grunde, wenn man bedenkt, daß in ihren Augen allein eine Kinderschar, die sie selber geboren haben, den Sinn der Existenz bedeutet.

Als weitere Maßnahme auf dem Weg zur Herabsetzung der Geburtenrate wurde eine systematische Werbung für die Kleinfamilie vorgesehen. Die Parteigenossen und Kader zeigten sich zugänglich; die weniger doktrinierte Landbevölkerung jedoch vermochte die Absicht der Behörden nicht nachzuvollziehen. Die Vizepräsidentin der Volkskommune Bronzebrunnen versicherte ausländischen Besuchern: »Die höheren Kader haben alle nur zwei oder drei Kinder. Die Massen des Volkes auf dem Lande hingegen sind noch immer im alten Aberglauben verfangen, der sich in dem Wunsch nach einer männlichen Nachkommenschaft zusammenfassen läßt. Um die Geburt eines Knaben zu erbitten oder seine Ankunft zu feiern, werden die verschiedenen Festlichkeiten veranstaltet« (Kristeva 143).

1957 werden Abtreibung und Sterilisation völlig freigegeben. Ein allgemeiner Protest ist die Folge. Gesundheits- und wirtschaftliche Erwägungen werden ins Feld geführt. Die Behörden suchen dem Protest zu begegnen, indem sie Spezialkurse im ganzen Lande veranstalten. Hier werden die Notwendigkeit der Familienplanung auf eindringliche Weise dargetan, die Verwendung der Pille und der verschiedensten Empfängnisverhütungsmittel eingehend erläutert und empfohlen. Verheirateten und unverheirateten Frauen wird kostenloser Schwangerschaftsabbruch angeboten. Kostenlos werden empfängnisverhütende Mittel an Abeiterinnen verteilt. Nicht nur verheiratete Frauen, auch unverheiratete Mädchen lassen ungeniert den Schwangerschaftsabbruch an sich vollziehen.

Die Volkszeitung vom 30. Juli 1973 setzt sich für die Familienplanung ein, indem sie psychologisch geschickt zunächst die Argumente gegen die Geburtenkontrolle und dann die Argumente für die Geburtenkontrolle zu lesen gibt. Als Gründe gegen die Geburtenkontrolle werden angegeben: 1. Söhne sind wichtiger als Töchter, 2. viele Kinder bedeuten für die Eltern Sicherheit im Alter, 3. Geburt und Kindererziehung sind ein ausschließlich persönlicher, privater Bereich. Als Gründe für die Geburtenkontrolle werden folgende angegeben: 1. Die Zeiten haben sich geändert. Männer und Frauen sind gleichberechtigt. 2. Geringere Kinderzahl verbürgt eine bessere Erziehung. Die Altersversorgung ist durch die sozialistische Gesellschaftsordnung gesichert. 3. Geburtenplanung darf keine Privatsache sein. Sie ist von größter Bedeutung für den Aufbau des Sozialismus. — Und doch gewinnen ausländische Besucher den Eindruck, daß eine gewisse Ablehnung im Volke gegenüber dem Bemühen der Behörden um die Senkung der Geburtenrate deutlich spürbar ist. Die ländliche Bevölkerung hängt immer noch an den tradierten Vorstellungen. Mit der Kinderzahl ist ja auch ein gewisses Prestige verbunden.

Noch von einer anderen Seite her sucht man in China, die Bewußtseinsänderung des Volkes auf diesem Sektor zu erreichen. Man weist der ehelichen Verbindung einen neuen Zweck zu. Zeugung und Nachkommenschaft erhalten in der sozialistischen Gesellschaft einen nebensächlichen Rang; sie bilden in der ehelichen Gemeinschaft kein we-

sentliches Element. Damit hängt auch zusammen, daß Liebe und Zuneigung einen anderen Stellenwert erhalten. Sie werden lediglich als Wege interpretiert zur Gründung einer Zweisamkeit. Ihre Vollendung finde sie nicht im Kind, sondern im gegenseitigen Verständnis. Nur so werden die notwendigen Voraussetzungen geschaffen, die den Jugendlichen befähigen, gestützt auf das Verständnis des Partners, sich für den Aufbau der sozialistischen Gesellschaft einzusetzen.

Die Gattin Chou En-lais schreibt zur Erläuterung des Ehegesetzes: »Mann und Frau müssen angehalten werden, gesellschaftliche Beziehungen zu pflegen, und den Ledigen beider Geschlechter muß erklärt werden, daß es ihnen freisteht, einander zu lieben . . . Wir müssen einer beträchtlichen Anzahl unserer Kader unbedingt klarmachen, daß Liebe und Ehe ausschließlich Privatangelegenheiten des einzelnen sind und niemand das Recht hat, sich einzumischen . . . Die harmonische Entfaltung von Liebe und Ehe . . . ist die Grundvoraussetzung für ein erfreuliches gesellschaftliches Leben. Indessen können wir uns nicht bereiterklären, die Liebe als höchstes Gut anzusehen, wie wir sie auch nicht als banales Amüsement abwerten wollen. Ferner verwahren wir uns gegen alle Äußerlichkeiten wie soziale Stellung, Geld, äußere Erscheinung und anderes als angebliche Faktoren zur Garantie einer unvergänglichen Liebe« (Kristeva 145).

Yao Wen-yuan sagt es noch eindeutiger, wenn er im Hinblick auf den Jugendlichen den Sinn der menschlichen Existenz darin sieht, für die sozialistische Revolution zu leben, für das Wohl und die stetig wachsende Kraft des Vaterlandes. Wer hingegen Liebe als Hauptinhalt seines Lebens betrachte, handele in Widerspruch zur sozialistischen Moral. Liebe, Heirat, Ehe, Familie haben ihre Berechtigung nur, wenn sie der Revolution dienen.

Die Zeitschrift Chun-kuo fu-nü läßt sich über die eheliche Liebe so aus: »In der sozialistischen Gesellschaft ist die Liebe zwischen Ehemann und Ehefrau auf ihrem gemeinsamen politischen Denken, auf dem Fundament des gemeinsamen Kampfes für die Revolution errichtet. Die Beziehung zwischen Mann und Frau ist in erster Linie Kameradschaft. Die zwischen ihnen obwaltenden Gefühle sind revolutionärer Art.« Die Liebe, von der hier gesprochen wird, ist zunächst nur ein von der Natur gewiesener Weg, den Partner zu finden. Sie hat mit Liebe im herkömmlichen Sinne wenig zu tun. Sie blüht zu ihrer eigenen Wesensgestalt erst auf, wenn sie zu einer Art Kameradschaft geworden ist, die ihren zureichenden Grund und ihr stützendes Fundament in den gleichartigen Aufgaben hat. Sie erschöpft sich in der Anerkennung der moralischen, politischen und beruflichen Qualitäten des Partners.

Das alte Recht vom Jahre 1950 hat den Neuvermählten die Pflicht eingehämmert, sich gegenseitig zu lieben und zu achten, sich gegenseitig beizustehen, sich gegenseitig Unterhalt zu gewähren, friedlich zusammenzuleben, für die Produktion zu arbeiten, Kinder aufzuziehen und zu erziehen sowie für das Glück und Wohl der Familie und den Aufbau der neuen Gesellschaft gemeinsam zu kämpfen. Auf das Kind — gleichsam den Mittelpunkt der Familie — wird hingewiesen. Das neue Gesetz will von dem eben so wortreich Aufgewiesenen nichts mehr wissen.

Liebe hat ihren Sinn nur in der Partnerfindung und wandelt sich zu einem Verhalten gegenseitigen Verständnisses. So spricht das neue Gesetz vom Recht der beiden Ehepartner auf Teilnahme an der Produktionsarbeit, vom Recht auf Arbeit, auf Studium, auf Teilnahme an gesellschaftlichen Tätigkeiten: auch davon, daß keine Partei die andere einschränken oder sich in die Angelegenheiten der anderen einmischen dürfe. Festgestellt wird ebenfalls, daß die Ehe nicht notwendigerweise eine Gemeinschaft des Namens ist, weshalb der Ehepartner das Recht hat, seinen oder ihren Familiennamen zu tragen. Die Ehe ist auch nicht eine Gemeinschaft des Wohnsitzes oder der Arbeitsteilung in dem Sinne, daß die Frau daheim, der Mann auswärts arbeiten muß. Von besonderer Tragweite ist die sozialistische Bestimmung des Ehezweckes. Er wird nicht mehr darin gesehen, Söhne als Stammhalter hervorzubringen als vielmehr, eine Gemeinschaft zu begründen zu gegenseitigem Beistand und zu gegenseitigem Unterhalt (Artikel 14).

Eheverbote

Neben der Ehefähigkeit und Freiwilligkeit sind noch andere Voraussetzungen erfordert, damit die Eheschließung vorgenommen werden kann. So dürfen die prospektiven Ehepartner nicht bereits verheiratet, nicht blutsverwandt und auch nicht von gewissen Krankheiten befallen sein. Der Artikel 3, der noch einmal die Einmischung Dritter in die Freiheit der Ehe, das Eintreiben von Geld und Geschenken ausspricht, sich also gegen die Kaufehe richtet, erklärt zugleich unmißverständlich, daß Bigamie verboten ist. Artikel 6 hält die Eheschließung für nicht gestattet, a) wenn es sich um Verwandte in gerader Linie oder um Verwandte in der Seitenlinie (bis zum 3. Verwandtschaftsgrad) handelt; b) wenn eine Partei an Lepra oder irgendeiner anderen Krankheit leidet, die vom medizinischen Gesichtspunkt aus die Ehefähigkeit einer Person verhindert.

Man fragt sich sofort, welche Folgen eintreten, wenn die Partner gegen diese Eheschließungsverbote verstoßen. Das Gesetz gibt darauf keine Antwort. Die Unterscheidungen des abendländischen Rechts zwischen Eheverboten, Eheaufhebungsgründen, Nichtigkeitserklärungen und Eheaufhebungsklagen sagen den Chinesen nicht zu. Differenzierungen solcher Art finden wenig Interesse.

Auch hier wird deutlich, wie die Tradition sich zu Wort meldet. Man scheut sich — wie in der Zeit der kaiserlichen Dynastien —, Gerichte zu bemühen, und vertraut sich eher Schlichtungsgremien an. Man weiß und spürt instinktiv, daß die einvernehmliche Regelung zwischen den Betroffenen, die eben beiden Seiten entgegenkommt, dem Wesen der menschlichen Natur eher gerecht wird. Überdies glaubt man zu wissen, daß der einzelne dem gesellschaftlichen Druck, der mit der Schlichtung Hand in Hand geht, auf die Dauer nicht widerstehen kann. Die Gewißheit ist hierbei im Spiel, über kurz oder lang werde der Mensch das von der Gesellschaft gestützte oder empfohlene Schlichtungsergebnis als seinem Wesen zuträglich einsehen. Schließlich versteht er sich von jeher, schon seit Konfuzius' Zeiten, als ein Wesen, das mehr auf die Gesellschaft denn auf sich selbst bezogen, ja hingeordnet ist.

Übrigens schlägt die Tradition auch dort durch, wo das Gesetz im Rahmen der allgemeinen Grundsätze davon spricht, daß die legitimen Rechte und Interessen der Frauen, Kinder und Alten geschützt werden müssen. Artikel 15 erinnert an die Pflicht der Eltern, ihre Kinder aufzuziehen und zu erziehen. Er spricht von der Pflicht der Kinder, ihre Eltern zu unterstützen und ihnen Beistand zu leisten. Etwas ähnliches hält das Gesetz den Großeltern im Hinblick auf ihre Enkel vor und den Enkeln im Hinblick auf ihre Großeltern. Hier scheint sich konfuzianisches Denken zu melden, wie es sich auch in dem Text zu erkennen gibt, der Eltern, Brüdern und Schwestern die Pflicht ins Gedächtnis ruft, ihre minderjährigen jüngeren Brüder und Schwestern aufzuziehen, wenn die Eltern gestorben oder finanziell dazu nicht in der Lage sind.

Formelle Ehevoraussetzungen

In der alten chinesischen Gesellschaft spielte beim Zustandekommen der Heirat der Ehevermittler und Zeremonienmeister eine große Rolle. Ein kompliziertes Ritual mußte beobachtet werden. Das neue Recht ist einfacher, verlangt aber doch, daß die Ehepartner einige Formalitäten erfüllen. Sie müssen sich persönlich beim Registrierungsamt für Eheschließungen einfinden. Dieses prüft, ob der Eheentschluß freiwillig gefaßt wurde, ob die Parteien überhaupt das vorgeschriebene Alter erreicht haben, ob die Bestimmung der Gesetze hinsichtlich der Eheverbote eingehalten wurden. Ist das Ergebnis der Prüfung positiv, so wird die Registrierung vorgenommen, das Heiratsdokument ausgestellt und mit der Überreichung der Urkunde die Ehe zwischen Mann und Frau als geschlossen erklärt.

Auf diesem Weg der Registrierung können nur sozial und politisch erwünschte Ehen zugelassen werden. Sieht man in der Registrierungsformalität lediglich eine politische Handhabe zur Erziehung der Heiratswilligen, so wird man ihr nur einen deklaratorischen Charakter zuerkennen können.

Wie sieht nun das revolutionäre Ehezeremoniell aus? Die Volkszeitung vom 21. November 1972 wendet sich gegen Bräuche, die immer noch aus der alten Zeit in die neue einwirken. So geißelt sie in sehr harten Worten den traditionellen Brauch, anläßlich der Hochzeit teure Geschenke zu geben und ruinöse Festmähler zu veranstalten. Ein Eheschließungszeremoniell sei erst dann revolutionär, also zeitgemäß, heißt es, wenn der Sekretär der für die Eheleute zuständigen Parteizelle den Jungvermählten den Stellenwert der Ehe in der neuen Gesellschaft erläutert, wenn Familienmitglieder junge Eheleute über die leidvolle Vergangenheit aufklären, damit diese das Glück der heutigen Gesellschaft besser schätzen lernen. In einem anderen Bericht wird als Musterhochzeit eine Veranstaltung geschildert, bei der die Jungvermählten die Werke Mao Tse-tungs und Landwirtschaftsgeräte als Hochzeitsgeschenke erhielten. Die Hochzeitsfeier wurde in eine Versammlung der Kritik an Lin Piao und Konfuzius umfunktioniert. Danach gingen die Neuvermählten — man bedenke — am selben Tage sofort zur Arbeit auf die Bau-

stelle. Die Zeitung lobt die jungen Eheleute und stellt ihr Verhalten als beispielhaft heraus. Bei der Einführung neuer Sitten sollte es Modellrang erhalten.

Die Peking-Rundschau vom 5. Mai 1981 schildert die Veränderung der Heiratszeremonie so: »Früher wurde die Braut in einer Sänfte zur Familie des Bräutigams getragen, heute kommt sie mit dem Fahrrad oder einem Pferdefuhrwerk. Der rote Teppich, auf dem sie früher nach dem Aussteigen aus der Sänfte in das Haus des Bräutigams ging, ist ebenso verschwunden, wie der rote Schleier, den die Braut früher tragen mußte. Früher mußten Bräutigam und Braut vor den Schwiegereltern und Eltern niederknien und einen Kotau machen, heute genügt eine Verbeugung.

Erhalten geblieben sind: vor der Hochzeit muß der Bräutigam der Familie der Braut einen schriftlichen Heiratsantrag schicken. Ein glückversprechender Hochzeitstag ist festzulegen. Einige Bräute bedecken ihr Gesicht immer noch mit einem Schleier. Manche Paare knien noch zum Kotau vor ihren Eltern nieder. Das frisch vermählte Paar muß im Hochzeitszimmer gefüllte Fleischtäschchen essen, was eine glückliche Ehe versprechen soll. Ein Essen für Verwandte und Freunde ist zu geben.

Auf die Frage, warum sich die Hochzeitszeremonie nicht gleichzeitig mit der Form der Partnersuche verändert hat, erklärten einige ältere Menschen, eine Hochzeit sei im Leben eines Menschen ein wichtiges Ereignis. Die Leute auf dem Lande wollten, daß die jungen Paare ihr Ehedasein in großem Stil begännen. Doch die jungen Leute sagten: Die alten Hochzeitsbräuche sind furchtbar lästig, und wir verstehen sie auch nicht gut. Aber heute können wir uns unseren eigenen Partner aussuchen, da lassen wir halt den Eltern ihren Willen und halten uns an die herkömmliche Zeremonie. Nach Ansicht eines Komunekaders ist ein wichtiger Grund für die Beibehaltung vieler Hochzeitsbräuche, daß sie sich auf die Beteiligten nicht nachteilig auswirken. Während der Kulturrevolution seien diese Bräuche eine Zeitlang abgeschafft worden, hätten sich aber schnell wieder durchgesetzt. Doch einige junge Paare hätten sich in den letzten Jahren nicht daran gehalten, sondern hätten eine einfache Hochzeit gefeiert und anschließend eine Hochzeitsreise gemacht« (S. 22).

Erwähnt sei, was J. Chen berichtet, der sich im Jahre 1969 ein Jahr lang im Dorf der Glückseligkeit aufhalten durfte: »Der Anstand und die Schicklichkeit gebieten es, daß sich die für die Verlobung ausersehenen jungen Leute ganz im Hintergrund halten und erst dann in Erscheinung treten, wenn zwischen den Eltern und Ehevermittlern alles besprochen ist. Dann dürfen sich die Jungen zum ersten Mal sehen und aussprechen, natürlich in Begleitung einer Anstandsperson« (J. Chen 137).

Die Ehescheidung

Man hat das chinesische Ehegesetz vom Jahre 1950 ein Frauengesetz genannt, weil es wie kein anderes Rechtswerk die Frauenemanzipation gefördert hat. Man hat es aber auch vorwurfsvoll Scheidungsgesetz geheißen, weil mit seiner Veröffentlichung eine Flut

von Scheidungen einsetzte. Gleichwohl wird man sagen müssen, daß die Zahl der Scheidungen, gemessen an abendländischen Verhältnissen, als gering zu beurteilen ist. In einem der sechs Stadtdistrikte Pekings mit einer Bevölkerung von 400000 Personen wurden im Jahre 1979 8263 Ehen geschlossen und 174 Ehen geschieden. Die Rate liegt hier bei 47 zu 1.

Das neue Gesetz führt keine Ehescheidungsgründe auf. Von Ehebruch, Krankheiten und Ähnlichem wird nicht mehr gesprochen. Das Ehegesetz von 1950 kannte eine Ausnahme. Es erklärte ein Scheidungsbegehren dann für zulässig, wenn der beim Militärdienst befindliche Gatte länger als zwei Jahre nichts von sich hat hören lassen. Auch dieser Text findet sich im neuen Gesetz nicht mehr vor. Und was die Scheidungshindernisse angeht, so kennt das neue Gesetz nur ein einziges: Die Schwangerschaft der Frau. Solange die Ehefrau schwanger ist, kann der Mann keine Scheidung verlangen. Erst ein Jahr nach der Geburt des Kindes kann sich der Ehemann an das Gericht wenden. Ist es aber die Ehefrau, die das Scheidungsverlangen während der Zeit der Schwangerschaft äußert, so gilt diese Einschränkung nicht. Als Grund der Scheidung wird vielfach folgendes angegeben: Von Anfang an hätte kein eheliches Gefühl bestanden; nach der Eheschließung hätte das schlechte Verhältnis zu den Schwiegereltern die ehelichen Beziehungen vergiftet; die gegenseitige Zuneigung wäre geschwunden; Zänkereien wären aufgekommen; schwankende oder rückschrittliche politische Gesinnung des Ehepartners hätten das Leben zu zweit unmöglich gemacht; Ehebruch wäre vorgekommen; politische und finanzielle Überlegungen hätten die Scheidung gefordert.

Übrigens wurden Anträge von Ehefrauen, die den Widerstand ihres Ehemannes gegen ihre politische Aktivität als Scheidungsgrund bei Gericht geltend machten, sofort positiv beschieden. Ehemänner aber, die ihr Scheidungsvorhaben mit dem Widerstand ihrer Frau gegen ihre politischen Tätigkeiten begründeten, wurden mit der Belehrung abgewiesen, sie müßten ihre Ehefrauen politisch besser erziehen.

Besonders häufig kommen Streitigkeiten wegen Kindern vor, die aus früheren Ehen stammen; häufig auch in Ehen, die hastig geschlossen werden, so daß man annehmen muß, die Eheleute können einander nicht hinreichend kennengelernt haben. Die Behörden pflegen dort, wo die Scheidungswilligen noch für ihre Kinder verantwortlich sind, sehr behutsam vorzugehen. Sie suchen zunächst, die Partner zu versöhnen. Gelingt das nicht, so wird die Scheidung ausgesprochen, gleichviel ob Kinder vorhanden oder nicht vorhanden sind. Von 251 Parteien eines Unterbezirks in Peking, die 1979 Scheidungsklage erhoben, wurden 120 durch Schlichtung erfolgreich abgewehrt. Sind die Eheleute fest entschlossen, sich scheiden zu lassen, so ist jeder Versöhnungsversuch sinnlos.

Es hat sich immer wieder gezeigt, daß die Schlichtungsausschüsse, die wegen Scheidungsaffären tätig wurden, gute Ergebnisse aufweisen konnten. Oft hatten sie sogar Gerichten bei ihren Bemühungen, die Wahrheit zu finden, zum Erfolg verholfen. Da hat ein 40 Jahre alter Arbeiter seine 35jährige Frau verprügelt, weil sie ihn, wie er meinte, betrogen habe. Die Ehefrau reichte deshalb die Scheidungsklage ein. Das Gericht ging der Sache nach und fand heraus, daß der Verdacht des Ehemannes unbegründet war.

Der Ehemann wurde von der Gerichtsbehörde verwarnt und belehrt, daß er gegen das Ehegesetz verstoße, wenn er seine Frau schlage. Der Beklagte gab seinen Fehler reumütig zu. Die Klägerin aber ließ sich trotzdem nicht von ihrem Scheidungsbegehren abbringen. Da wandte sich das Gericht an die Verwandten und Freunde der Familie, die alle zusammen auf das Paar einredeten, im Interesse ihrer beiden Kinder und ihres künftigen Lebens beisammen zu bleiben. Diese Versuche führten tatsächlich zum Erfolg. Die Klage wurde zurückgezogen.

Wenn beide Parteien die Scheidung wünschen, wird dem Antrag auf Scheidung stattgegeben. Er muß beim Registrierungsamt für Eheschließungen eingereicht werden. Dieses prüft, ob die Voraussetzungen für die Scheidung gegeben sind. Besteht nur eine Partei auf Scheidung, so werden Schlichtungskommissionen eingeschaltet. Kommt es zu keiner Versöhnung, so kann sich die betreffende Partei an das Volksgericht wenden. Auch hier wird zunächst Versöhnung angestrebt. Stellt das Gericht fest, daß keinerlei gegenseitige Zuneigung mehr besteht, daß alle Vermittlungsversuche ergebnislos bleiben, so wird die Ehe geschieden.

In diesem Zusammenhang muß auch die sogenannte »Scheidung auf chinesisch« erwähnt werden: der Selbstmord. In der Vergangenheit war dies für viele Frauen das letzte und einzige Mittel, sich vom Ehegatten zu trennen. Nach dem Erlaß des neuen Ehegesetzes von 1950 war Selbstmord immer wieder vorgekommen. In den vier Südprovinzen stieg die Zahl der Selbstmordfälle im Jahre 1952 auf 10 000. Das war darauf zurückzuführen, daß viele Frauen sich aus den verhaßten Banden einer ihnen aufgezwungenen Ehe zu befreien versuchten, aber mit ihrem Scheidungsbegehren nicht durchdrangen. Sie fanden sich überdies noch einer verstärkten Repression ausgesetzt, sowohl von seiten der Kader als auch von seiten ihrer eigenen Verwandten. Die Regierung ordnete daraufhin mehrere Untersuchungen zur Aufklärung solcher Fälle an und griff rücksichtslos durch, wo sie unzulässige, traditionsbelastete Einmischungen festellen konnte.

Die aufgeführten Regelungen zeigen zur Genüge, daß der Gesetzgeber bemüht war, nicht nur die Gleichberechtigung herzustellen, sondern darüber hinaus auch den Grundsatz der freien selbstverantwortlichen Entscheidung zu beachten. Er richtete sich nach dem Grundsatz, daß möglichst alle Fragen nicht gerichtlich und unter Ausübung von Zwang, sondern gütlich unter den Parteien geregelt werden. — Es läßt sich nicht bestreiten, daß die Familie in China wohl die solideste Institution in der Volksrepublik ist. Die wiederholten Revolutionierungsversuche, die Einführung der Familienkampfversammlungen haben sie nicht aufzubrechen vermocht. Die Regelungen der Scheidungsangelegenheit zeigen wohl auch, wie sehr man auf die Mitwirkung gesellschaftlicher Gruppen zählt und wie sehr man auf die Tradition zurückgreift. Allerdings wird hierbei deutlich, daß auf diesem Wege das Prinzip der Freiheit gefährdet ist. Der gesellschaftliche Druck ist so stark, daß ihm auf die Dauer kaum jemand widerstehen kann. Hier, wie überhaupt in Zivilprozessen, die man im allgemeinen den Streitigkeiten im Volke zuzählt und keineswegs den Auseinandersetzungen mit dem Feinde, steht die Schlichtung im Mittelpunkt. Es geht hierbei um Aufklärung, Belehrung, Überredung zur Vernunft. Sie

gilt immer noch seit Konfuzius' Zeiten als das unfehlbare Heilmittel. Das Schlichtungsverfahren ist auch schon deshalb wichtig, weil es zur Zeit noch kein Zivilgesetzbuch und keine Zivilprozeßordnung gibt und weil, wie es offiziell heißt, die Einheit des Volkes bewahrt werden muß.

Dem Außenstehenden, der die chinesische Welt nach vielen Jahren vielleicht wieder zum ersten Mal kennenlernt und heute sie als eine verwandelte erfährt, drängt sich aus der Distanz sofort der Eindruck auf, die überkommenen sympathischen Verhaltensformen, die 2000 bis 3000 Jahre gültig gewesen, gleichsam der eigenen Natur einverleibt und zur zweiten Natur geworden sind, scheinen bei jeder Gelegenheit durchzubrechen und prägen das gesellschaftliche Klima zu jener eben herkömmlichen Unverwechselbarkeit. Auch heute spielt sich das Denken und Handeln in der Volksrepublik China auf den gleichen Geleisen wie im Reich der blumigen Mitte ab. Das Clan-Denken ist immer noch wirksam. Zeitungen berichten, daß auch in der Gegenwart, jetzt nach 30 bis 40 Jahren kommunistischer Herrschaft, Fehden zwischen Sippen ausgefochten werden, wie eh und je in früherer Zeit. Die vier Alten: altes Denken, alte Sitten, alte Gewohnheiten, alte Organisationen werden noch lange das Leben des chinesischen Volkes bestimmen, und ich wage zu behaupten, daß es die vier Alten mit ihrer immanenten Weisheit sind, die auf korrigierende Weise allen neuen, veränderungssüchtigen Initiativen zur Ausgewogenheit und Treue gegenüber einer Realität verhelfen werden, die man im Lande mehr und mehr als Frucht der Synthese einer stolzen Vergangenheit und einer freilich anspruchsvollen Gegenwart zu verstehen begonnen hat.

Eingesehene Literatur

Boulais, G., Manuel du code chinois, Shanghai, 1924
Chen, J., Ein Jahr im Dorf der Glückseligkeit, Düsseldorf 1969
Englert, S., Materialien zur Stellung der Frau und zur Sexualität im vormodernen und modernen China, Frankfurt 1980
Kaminski — Weggel, Das Recht und die Massen, Wien 1977
Kristeva, J., Die Chinesin. Die Rolle der Frau in China, München 1976
Lang, O., Chinese Family and Society, New Haven, 1946
Lo Jung-pang, K'ang Yu-wei, A biography and a symposium, Tucson 1967
Mace, D., and Mace, V., Marriage: East and West, Garden City, N. Y., 1960
Myrdal, J., Bericht aus einem chinesischen Dorf, München 1966
Peking-Rundschau 23. 9. 1980; 17. 3. 1981; 5. 4. 1981; 14. 7. 1981
Schram, St. R., Das politische Denken Mao Tse-tungs, München 1975
Waln, N., Süße Frucht — Bittere Frucht — China (The House of Exile), München 1954
Wilhelm, R., Kungfutse, Gespräche, Köln 1955
Wilhelm, R., Li Gi, Das Buch der Sitte, Köln 1970

Buchbesprechungen

Epikur — *Von der Überwindung der Angst.* Eine Auswahl aus seinen Schriften, den Fragmenten und doxographischen Berichten. Herausgegeben, übersetzt, erläutert und eingeleitet von Gerhard Krüger. Aschendorffs Sammlung lateinischer und griechischer Klassiker. Münster/Wf., 1981, 179 S.

Der bekannte und viel geschätzte Verlag bringt hier zum ersten Mal einen griechischen Text heraus, der ähnlich wie die Ausgaben der Tusculum-Bücherei bei Ernst Heimeran, München, wie Garnier Frères, Paris, oder die Loeb Classical Library, London und Cambridge, Mass., jeder Seite des Originaltextes eine Übersetzung in die Landessprache gegenüberstellt. Er unterscheidet sich von diesen Vorbildern dadurch, daß unter dem griechischen Text lexikalische und grammatisch-stilistische Hilfen stehen, unter den Übersetzungsseiten Erläuterungen des Inhaltes. Der Untertitel hält also, was er verspricht, auch eine Einleitung bietet er, die über Epikurs Leben, seine Schriften, seine Lehre und seine Nachwirkung unterrichtet. Wichtige Literaturangaben für die Jahre seit 1926 folgen den Texten.

Die sprachlichen Hilfen unter dem griechischen Text sind lobenswert genau, nehmen die Aussage und die Formulierung ernst, wie der Text sie bietet. Auch die Anmerkungen unter den Übersetzungsseiten halten sich eng an den Text und erklären von der Stelle aus größere Zusammenhänge. Auf Textvarianten hat Krüger verzichtet, im Vorwort nennt er als Adressaten seiner Publikation den altsprachlichen Unterricht, philosophische Kurse am Gymnasium und »philosophische Veranstaltungen an der Universität«. Im humanistischen Gymnasialunterricht wird sich das Bändchen sicherlich nicht vor dem letzten Jahre des Griechischen benutzen lassen, wohl auch nicht außerhalb eines heutigen Leistungskurses. Auf keinen Fall sollte es etwa an die Stelle von Platon-Lektüre treten. Um so nützlicher mag es sich für Proseminare oder sogar weiterführende Seminare der klassischen Philologie oder der Philosophie erweisen. Die größte Freude könnte ein philosophierender Privatier an ihm haben. Epikureer sind weitesten Kreisen bekannt, aber als Lüstlinge, vielleicht im Sinne mancher Heutigen, die den »Lustgewinn« geadelt haben. Ein wenig in diesem Sinne ironisiert sich Horaz selbst in seiner Epistel an Tibull: »Epicuri de grege procum.« In Wirklichkeit stellt Epikur die ἀταραξία als Lebensziel auf; sie wird durch Ausschweifungen gestört, nicht gefördert, sie schenkt vielmehr durch Freiheit von Schmerz und innerer Unruhe den Frieden der Seele, wie wir wohl christlich angehaucht sagen dürfen. Krüger faßt das in seinen Titel »Von der Überwindung der Angst«. Der Leser von heute sieht ihn und fühlt seine Neugierde gereizt: Angst ist ein sehr modernes Phänomen geworden. Mit einem Seufzer der Erleichterung legt er das Büchlein wieder aus der Hand; über die Angst von heute schweigt es.

270 v. Chr. ist Epikur in Athen gestorben, umgeben von treuen Freunden und Ver-

ehrern. Seine Gärten, die $\kappa\tilde{\omega}\pi o\iota$, bildeten den Mittelpunkt seiner philosophischen Schule bis 300 n. Chr. Nur 230 Jahre länger hat sich Platons Akademie gehalten. Der Kronzeuge der Werke Epikurs ist Diogenes Laertius, nicht der Diogenes, dem Alexander der Große aus der Sonne gehen sollte, auch nicht ein Sohn von Odysseus' Vater Laertes, sondern der aus dem Kastell Laerte in Cilicien stammende Verfasser eines Sammelwerkes über Leben und Lehren bedeutender Philosophen, das uns in zehn Büchern erhalten ist; das zehnte handelt nur von Epikur und bringt drei Lehrbriefe und die wichtigsten Lehren des Meisters, seine κύριαι δόξαι. S. 154 enthält einen Druckfehler: die griechische Kolonie Naukratis, an einer der Nilmündungen, hat da ihr υ in ein γ verwandelt.

Joseph Borucki

Cicero, *De natura deorum.* Hrsg. von Ernst Bernert, Aschendorffs Sammlung lateinischer und griechischer Klassiker, Text XX, 96 S., Kommentar 80 S., Münster/Wf., 10. Auflage 1975.

Das Büchlein unterscheidet sich von der Epikur-Ausgabe so wie alle anderen Werke dieser Sammlung; es bietet den lateinischen Originaltext in einer ausgesprochenen Schülerausgabe, ohne Übersetzung, aber mit einer Einleitung über Leben, Werk, Vorläufer und Nachfahren des Verfassers, also hier Ciceros, und in einem eigenen Bändchen den Schülerkommentar mit den nötigen Hilfen. Das Werk, in drei Büchern, ist wie fast alle philosophischen Publikationen des berühmten Zeitgenossen Caesars in Ciceros letzten Lebensjahren entstanden und trägt nach wohl übereinstimmendem Urteil der Literaturgeschichte besonders deutliche Spuren eiliger Arbeit. Es behandelt in Gesprächsform die Götterlehre der Epikureer, der Stoiker und der Platoniker. So wird diese Schrift zu einer nicht übersehbaren Quelle für Epikurs Lehren.

Joseph Borucki

Latein im 20. Jahrhundert (Aschendorffs Lesehefte zu Aschendorffs Sammlung lateinischer und griechischer Klassiker), hrsg. von Joseph Borucki, 3. Aufl., Münster/Wf. 1981, Text 47 S., Abbildungen 4 S., Kommentar 15 S.

Die Lesehefte unterscheiden sich von der eigentlichen Sammlung dadurch, daß sie den antiken Klassikern späteres Latein hinzufügen, so Eugippius, Vita Sancti Severini, aber auch antike Autoren, die dem Klassikerkanon fernstehen, wie Briefe des heiligen Ignatius von Antiochien oder Flavius Iosephus. So denn auch Latein unseres Jahrhunderts mit einigen Gedanken über den Begriff Tote Sprache, Beispiele für lateinische Neubildungen in unserem Deutsch, für lateinische Reklame, Briefe, Urkunden, Epigramme, lateinische Dichtung, lateinische Texte moderner Musik und Kirchenlatein bis zum Jahre 1969.

Joseph Borucki

Neuerscheinungen

Eloquentia Romana
Leseheft mit Erläuterungen. Hrsg. von Wolfgang Heimbecher und Otto Leggewie. Text und Kommentar: 88 Seiten, DM 5,80; Verlag Aschendorff, Münster/Wf., 1981.

Kurt Küppers
Das himmlisch Palm-Gärtlein des Wilhelm Nakatenus SJ (1617—1682). Untersuchungen zu Ausgaben, Inhalt und Verbreitung eines katholischen Gebetsbuchs der Barockzeit. Reihe: Studien zur Pastoralliturgie, Band 4; 424 Seiten; kartoniert, DM 58,—; Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1981.

Franz-Elmar Wilms
Freude vor Gott. Kult und Fest in Israel. Reihe: Schlüssel zur Bibel; 472 Seiten; kartoniert, DM 39,80; Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1981.

Stuttgarter Bibelkalender 1982. »Heilige begleiten durch das Jahr«. 12 vierfarbige Kalenderblätter und ein vierfarbiges Deckblatt, Kalendarium mit den Kirchenfesten und den Tagesheiligen, ein Zusatzblatt mit Literaturangaben. Format 30×43 cm; DM 19,80. Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, 7000 Stuttgart 1, Silberburgstraße 121 A.

Gerhold Becker
Neuzeitliche Subjektivität und Religiosität. Die religionsphilosophische Bedeutung von Heraufkunft und Wesen der Neuzeit im Denken von Ernst Troeltsch. 384 Seiten; kartoniert, DM 48,—; Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1982.

Philipp Kaiser
Das Wissen Jesu Christi in der lateinischen (westlichen) Theologie. Reihe: Eichstätter Studien, Neue Folge Band XIV, 336 Seiten; kartoniert, DM 56,—; Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1981.

Adalbert Stifter
Das Heidedorf. Urfassung und Studienfassung. Herausgegeben und eingeleitet von Eugen Thurnher; 117 Seiten, Stifterbibliothek im Verlag Anton Pustet, Salzburg, 1979.

Annemarie Nase, Oswald Schöberl
Forschungsarbeiten in den Sozialwissenschaften 1979 (Dokumentation). Ergebnisse der Erhebung Oktober 1979 bis Dezember 1979; 505 Seiten; Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1980.

Karl-Heinz Weger
Vom Elend des kritischen Rationalismus. Kritische Auseinandersetzung über die Frage der Erkennbarkeit Gottes bei Hans Albert. 119 Seiten; Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1981.

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. Dr. Günter Püttner, Georg-Hufnagel-Weg 5, 6720 Speyer
Prof. Dr. Helmut Dahm, Lindenbornstraße 22, 5000 Köln 22
Prof. Dr. Manfred Spieker, Universität Köln, 5000 Köln 41
P. Dr. Martin Bialas CP, Miesbergallee 16, 8472 Schwarzenfeld/Opf.
Prof. Dr. Dr. Eduard J. M. Kroker, Bischof-Kaller-Straße 3, 6240 Königstein
Oberschulrat a. D. Dr. Josef Borucki, Schwarzer Weg 1, 6240 Königstein